Chiappetta

ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DEL TEMPO

NEI SUOI RAPPORTI

COI PROBLEMI DEL DIVENIRE E DELL' ESSERE

NELLA FILOSOFIA GRECA SINO A PLATONE

(Lavoro premiato dalla R. Accademia dei Lincei)

(Estratto dalla *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*)
N. 1 — Febbraio 1919

MILANO
Società Editrice " VITA E PENSIERO „
1919

ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DEL TEMPO

NEI SUOI RAPPORTI

COI PROBLEMI DEL DIVENIRE E DELL'ESSERE

NELLA FILOSOFIA GRECA SINO A PLATONE

(Estratto dalla *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*)
N. 1 — Febbraio 1919

MILANO
Società Editrice "VITA E PENSIERO"
1919

ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DEL TEMPO
NEI SUOI RAPPORTI
COI PROBLEMI DEL DIVENIRE E DELL'ESSERE
NELLA FILOSOFIA GRECA SINO A PLATONE

Osservazioni preliminari

Il presente studio che intende costituire la prima parte di un lavoro più ampio sullo stesso argomento, considerato nello sviluppo storico del pensiero greco, fu da me iniziato con l'intenzione di considerare, per quanto era possibile, il concetto del tempo per sè; ma, quanto più procedevo, tanto più chiaramante mi appariva l'impossibilità di isolare lo studio di tale concetto dai rapporti che lo collegano col problema del divenire e quindi, per contrapposizione necessaria, dell'essere.

Infatti, non solo nel periodo dei presocratici la trattazione esplicita del problema del tempo si presenta in forma che potrebbe dirsi episodica e non costituisce l'oggetto di meditazioni organiche (1), mentre attira implicitamente l'attenzione dei pensatori inquanto costituisce un correlato necessario di altre concezioni e di altri problemi (talchè avviene talvolta che gli stessi filosofi che presentano una teoria del tempo non molto ricca di contenuto, hanno poi, studiando altri argomenti, esposto concezioni che anche oggi s'impongono alla

(1) È quindi spiegabile, sebbene inesatta, l'affermazione del TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffen,* I, p. 120 (Perthes, Gotha. 1876). « Ich bemerke.... dass keiner der früheren Physiologen und kein Xenophanes und auch nicht Heraclit sich mit diesem Begriffe [del tempo] beschäftigt haben, sondern dass *zuerst bei Zeno die Probleme und Verlegenheiten in der Vorstellung der Zeit und Bewegung empfunden werden und dass, wie es scheint, erst Plato den Begriff zu gewinnen suchte* ». Effettivamente, concezioni del tempo appaiono, in forma più o meno chiara, anche prima di Platone; e il problema è posto da Parmenide.

meditazione); anche per i pensatori che, come Platone, si sono occupati in modo particolare del tempo, può dirsi che è possibile ottenere una comprensione esatta delle loro dottrine solo in quanto s'inserisce la teoria del tempo nella concezione complessiva del problema del divenire e dell'essere. Così, non si comprendono le teorie platoniche del tempo se non si ricollegano con quelle che riguardano le relazioni del mondo delle idee con quelle del divenire, cioè in ultimo, con tutta la concezione filosofica di Platone; e qualcosa di simile si potrebbe affermare, ad esempio, per il Kant. Ciò posto, si comprenderà facilmente che, in misura maggiore o minore secondo i casi, ho dovuto quasi sempre inquadrare il mio argomento sulle linee (almeno generali) del sistema complessivo dei pensatori studiati: il problema dei rapporti fra il divenire e l'essere, cioè fra il mondo dell'esperienza e una realtà che è (o si suppone essere) al difuori del divenire, implica necessariamente come presupposto tutta una intuizione filosofica del reale.

Nel presente studio, che va dalle origini sino a Platone (1), e per motivi che appariranno chiari nella lettura, ho incluso l'esame delle rappresentazioni offerte nelle forme prefilosofiche del pensiero ellenico, dai poeti lirici e tragici, dalle teogonie di Ferecide e degli Orfici e dal misticismo Pitagorico.

A chi osservasse che mi sono troppo diffuso nel richiamare le interpretazioni di altri espositori, risponderei che in argomenti così discussi, pieni d'incertezze, era necessario richiamare almeno le più notevoli interpretazioni degli studiosi per non dar luogo all'accusa di una scelta arbitraria ed infondata.

In ultimo (e la dichiarazione potrebbe apparire superflua, ma forse non è) tengo a rilevare che, salvo casi esplicitamente indicati, cito solo lavori conosciuti direttamente.

(1) Naturalmente avrò spesso occasione di citare la monografia del Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele* (in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. « Filosofia e Filologia »*, vol. XII). Invece in questa parte del mio lavoro non dovrò ricordare lo studio del Duhem, *Le Temps selon les philosophes hellènes* (*Revue de Philosophie*, 1911, 11e Année, XIX, pp. 5-24, 128-145), ripubblicato nell'opera *Le système du monde:* Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (Parigi, Hermann et fils, 1913, I, pp. 79-85, 180-188, 244-296) con modificazioni e rielaborazioni. Non ho poi potuto, per le attuali condizioni della vita internazionale, consultare il lavoro dello Steffens, *Die Entwicklung des Zeitbegriffs im vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon* (Berlin, Verlag Trenkel, 1911).

LA RAPPRESENTAZIONE DEL TEMPO
NELLE FORME PRE-FILOSOFICHE DEL PENSIERO GRECO

A) — La rappresentazione del tempo nei lirici e nei tragici;
B) — Nelle teogonie di Ferecide e degli Orfici e nel misticismo Pitagorico.

A) — Prima di occuparci delle concezioni della natura del tempo che sono offerte dai pensatori più antichi della Grecia, possiamo accennare rapidamente alle rappresentazioni che ne offrono i poeti lirici e tragici e i cantori delle teogonie, i quali ultimi costituiscono un passaggio dalle intuizioni della poesia al pensiero scientifico vero e proprio.

Sebbene la personificazione del tempo, come osserva il Farnell (1), non sia mai stata popolare o accolta nella religione, pure nei poeti lirici e tragici essa occupa un posto notevole. *Padre di ogni cosa* è salutato da Pindaro (2), che lo colloca vicino alle Moirai (3) e in un frammento lo chiama *signore che supera tutti i beati* (4). *Donatore di ogni cosa* (πανδαμάτωρ) è l'epiteto che gli assegna Bacchilide (5) e Simonide parla degli acuti denti del tempo che tutto consuma, anche le cose più dure (6), mentre Difilo parla di esso come di un canuto artefice (7).

Facile Dio è chiamato il tempo da Sofocle (8) che altrove però lo denomina signore di ogni cosa (παγκρατής) (9) e dice che esso

(1) *The cults of the Greek States* (Clarendon Press, Oxford, 1896 e segg.), I, p. 24.

(2) PINDARO, *Carmina*, rec. *Schroeder* (*Poëtae Lyrici Graeci*, ed. *Bergk* 5, I, 1): Teubner, Lipsia, 1900, p. 91: *Ol.*, II, 17: Χρόνος ὁ πάντων πατήρ.

(3) *Ol.*, X, 52-55 (ivi, p. 151).

(4) Fr. 33 (ivi, p. 395): ἄνακτα τὸν πάντων - ὑπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων.

(5) *Carmina*, XII, 205-6 (ed. *Blass* 3: Teubner, Lipsia, 1904, p. 119).

(6) Fr. 159 (66): in *Anthologia Lyrica* (ed. *Bergk-Hiller-Crusius*: Teubner, Lipsia, 1906, p. 265).

(7) Fr. 83: in *Comicorum Atticorum Fragmenta* (ed. *Koch*: Teubner, Lipsia, 1880-88, vol. II, p. 569).

(8) *Electra*, 179 (*Tragoediae*, ed. *Dindorf-Mekler* 6: Teubner, Lipsia, 1911, p. 58).

(9) *Oedipus Coloneus*, 609 (ivi, p. 181).

tutto vede (1). Euripide lo dice ingenerato (2) e antico padre dei giorni (3), e parla del tempo che striscia (4), del piede del tempo (5) e lo rappresenta come padre di Dike (6).

Le rappresentazioni di Bacchilide e di Simonide sono richiamate al pensiero da un frammento di Cheremone, il quale parla del tempo che tutto ammollisce e consuma (7). In frammenti tragici adespoti esso è rappresentato più volte come l'unico giudice degli uomini (8), che ogni cosa segreta trae alla luce (9).

Col nome di *Anno* (ἐνιαυτός) il tempo è rappresentato dal poeta comico Ermippo come un essere rotondo che si aggira in circolo rinchiudendo in sè ogni cosa; esso ci genera ruotando intorno a tutta la terra; essendo circolare non ha principio o fine, e mai cesserà di far ruotare il corpo ogni giorno (10).

A parere dell'Eisler (11) le figurazioni dei poeti non derivano da creazioni personali, ma presuppongono una intuizione che trova la più esatta espressione nelle tradizioni orfiche di cui parleremo

(1) *Oedipus rex,* 1213 (ivi, p. 145). Fr. 280: in *Tragicorum Graecorum Fragmenta* [2] (ed. *Nauck:* Teubner, Lipsia, 1889, p. 196). In STOBEO, *Eclogae,* I, 8, 17 (ed. *Wachsmuth:* Weidmann, Berlino, 1884, I, p. 96, 8). Del tempo che tutto vede parla anche un frammento adespoto (Fr. 510, 2 in *Trag. Gr. Fr.* [2], p. 939) che il NAUCK nella 1ª ed. (p. 413) attribuiva ad EURIPIDE. In STOBEO, I, 8, 19 (I, p. 97, 2).

(2) Fr. 303, 3-4 (in *Trag. Gr. Fr.* [2], p. 450).

(3) *Supplices,* 787-88 (*Fabulae,* ed. *Murray:* Clarendon Press, Oxford: s. a, vol. II): però nella ed. *Prinz-Wecklein* (Teubner, Lipsia, 1898-1900, vol. II, p. II, p. 34) si legge: Χρόνος παλαιᾶς πατὴρ .... ἁμέρας).

(4) Fr. 441 (in *Trag. Gr. Fr.* [2], p. 495): Χρόνος διέρπων. In STOBEO, I, 8, 25 (I, p. 98, 2).

(5) Fr. 42 (ivi, p. 374).

(6) Fr. 222 (ivi, p. 425): τήν τοι Δίκην λέγουσι παῖδ᾽ εἶναι Χρόνον. Il Tempo apparirebbe armato di clava nell'*Hercules,* se fosse giusta la lezione del v. 776 adottata dal WILAMOWITZ-MOELLENDORF (Χρόνου γὰρ οὔτις ῥόπαλον εἰσορᾶν ἔτλα: *Herakles* von W-M: Weidmann, Berlino, 1889, v. II. Cf. il commento, p. 196-98). Però il testo è dubbio; la lezione solita è diversa (Χρόνου γὰρ οὔτις ἔτλα - τὸ πάλιν εἰσορᾶν), e diversa pure la numerazione.

(7) In STOBEO, *Eclogae,* I, 8, 33: Χρόνος μαλάσσει πάντα κἀξεργάζεται (I, p. 99, 2). In *Fr. Tr. Gr.,* [2], fr. 22 di CHEREMONE, p. 788.

(8) Fr. ad. 512 (in *Fr. Tr. Gr.,* p. 939). In STOBEO, I, 8, 27 (I, p. 98, 6-7).

(9) Fr. ad. 511 (ivi, p. 939). In STOBEO, I, 8, 26 (I, p. 98, 4).

(10) In STOBEO, *Ecl.,* I, 8, 36 (I, p. 99, 8-14). Fr. 4 di ERMIPPO in *Comicorum Atticorum Fragmenta,* vol. I, pp. 225-26.

(11) *Weltenmantel und Himmelszelt* (Beck, Monaco, 1910), II, p. 386. (L'E. però non considera tutte le figurazioni ora ricordate).

tra breve: così egli crede di potere affermare che la rappresentazione del Dio Chronos presso i Greci appare solo in connessione con le dottrine dei misteri orfici, che egli dice dipendenti da intuizioni religiose orientali (1).

Differiamo per ora la trattazione di quest'ultima questione e domandiamoci se veramente si abbia ragione di affermare che tutto ciò che cantano i lirici e tragici del Dio Chronos debba derivare dalle dottrine dell'orfismo. È chiaro che ciò dovrebbe ammettersi solo se veramente risultasse che le rappresentazioni di quella divinità non possono, come afferma l'Eisler, essere un prodotto della fantasia e del pensiero personale dei poeti: ma è proprio verò ciò?

Pindaro per chiamare il tempo *signore che supera tutti i beati* doveva forse valersi necessariamente di concezioni orfiche (2) o non poteva invece esprimere così l'affermazione della potenza sovrana del tempo? E non si vede proprio perchè le espressioni X. ὀξὺς ὀδόντας di Simonide (3), X. πανδαμάτωρ di Bacchilide debbano far ricordare all'Eisler (4) la rappresentazione del tempo come un drago dalla testa di leone. Ma i denti acuti del tempo e il tempo che doma ogni cosa sono forse immagini che non possono presentarsi naturalmente alla fantasia di un poeta che pensi all'azione distruggitrice che il corso del tempo esercita? che bisogno c'è di ricorrere all'orfismo e di complicare senza ragione cose così chiare?

Del pari il *grigio artefice* di Difilo (5) si spiega abbastanza facilmente pensando all'opera instancabile del tempo che, non avendo avuto origine, è antichissimo e quindi canuto.

Anche più facilmente s'interpretano, senza ricorrere agli orfici (sebbene l'Eisler affermi che se non lo si fa, non si capisce più nulla) (6) *il tempo, che tutto vede* di Sofocle e d'Euripide e il θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων dell'iscrizione ai caduti di Cheronea (7). Se

(1) Ivi, p. 392.

(2) L'Eisler si riferisce ad un frammento orfico conservato da Proclo, *In rempublicam:* (ed. *Kroll* Teubner, Lipsia, 1899-1901, vol. II., p. 74, 26-28) in cui veramente si parla non di Chronos, ma di Kronos come sovrano dell'età argentea.

(3) V. sopra p. 7, 14.

(4) *Op. cit.*, p. 387.

(5) V. p. 7, 15.

(6) *Op. cit.*, p. 388.

(7) *Inscriptiones Graecae*, vol. II, pars III: *Inscriptiones Atticae*, n. 1680. [Ὦ Χρόν] ε, παντοίων θνητο [ῖς πανεπίσκοπε δαίμων].

tutto ciò che avviene si presenta nel tempo, come non deve dirsi che esso vede ogni cosa? E si noti che in Sofocle il verso

'Εφηῦρέ σ'ἄκονθ'ὁ πὰνθ' ὁδῶν Χρόνος ·

deve essere considerato nel suo insieme e che non è lecito fare violenza a un'espressione isolata per interpretarla come si vuole.

Se, da una parte, è giusto riconoscere che alle immagini dei poeti non corrispondono credenze e culti del popolo ellenico, dall'altra occorre affermare che mancano prove per sostenere che esse derivino dalle intuizioni religiose dell'Orfismo. Certo, le relazioni che esistono fra questa e la poesia pindarica sono importantissime; ma per ciò che riguarda il tempo sarebbe audace ogni tentativo di spiegare con l'azione delle dottrine orfiche ciò che può molto più semplicemente intendersi come prodotto della fantasia del poeta (1).

B) — Una transizione fra le rappresentazioni poetiche ora ricordate e le prime forme del pensiero filosofico è rappresentata dalle teogonie di Ferecide di Siro e degli Orfici: a queste può collegarsi per l'argomento che ci riguarda il misticismo dei Pitagorici sebbene, per altri rispetti, essi occupino un posto notevolissimo nella storia del pensiero filosofico vero e proprio.

Ferecide di Siro è ormai, dopo l'esempio dato dal Diels, assegnato concordemente, all'età dei primi cosmologi e particolarmente di Anassimandro (2). Quanto all'Orfismo (3) le cose sono molto più incerte perchè se si riconosce senza esitazione l'antichità di esso, si discute vivamente sulla cronologia degli scritti che ce lo rappresen-

(1) Forse, un'eccezione può farsi per il pindarico *tempo padre di ogni cosa.*

(2) Diels, *Zu Pherekydes von Syros* (in *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I, p. 14); Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* I 5, 1 (Reisland, Lipsia, 1892) pp. 70-80; Gomperz, *Griechische Denker* 2 (Veit, Lipsia, 1903) I, p. 70; Decharme, *Critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Picard, Parigi, 1904), p. 26; Burnet, *Early greek Philosophy* 2 (Black, Londra, 1908) *33,* p. 87.

(3) Sull'Orfismo in generale, oltre gli studi ricordati in seguito, si possono vedere: Maass, *Orpheus* (Beck, Monaco, 1895); i Capp. IX-XII dei *Prolegomena to the Study of Greek Religion* 2, di J. E. Harrison (University Press, Cambridge, 1908) e gli articoli del Gruppe (in Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie,* III, 1, colonne 1058-1207: Teubner, Lipsia, 1897-1909) e del Monceaux (in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines.* IV, 1, pp. 241-56).

tano e, in particolare, delle teogonie (1). Fra queste ci interessano particolarmente la cosidetta *teogonia rapsodica* (2) e quella di Jeronimo e di Ellanico (3). Generalmente la seconda è considerata meno antica della prima (4), ma anche su questa le opinioni sono assai diverse; infatti mentre alcuni l'assegnano al VI e anche al VII secolo a. C., altri la collocano nel III secolo, cioè nel periodo del sincretismo religioso e filosofico degli Alessandrini (5).

(1) Per le diverse teogonie orfiche può vedersi KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis* (Stricker, Berlino, 1888): inoltre si possono consultare gli studi citati nelle note seguenti e HOLLWERDA, *De theogonia orphyca* (MNEMOSYNE, XXII, 1894, pp. 286-329 e 361-385).

(2) Ricordata da DAMASCIO, *Dubitationes et solutiones*, 123 (ed. *Ruelle*: Imprimerie Nationale, Parigi, 1889: vol. I, p. 316, 18 e segg.; p. 317, 1-14). In *Fragmente der Vorsokratiker* 3 (ed. *Diels*, Weidmann, Berlino, 1912), II, 66, B, 12, p. 171, 23 e segg.; p. 172, 1-2 (citati in seguito: *F. d. V.*).

(3) Citata da DAMASCIO, ivi, 123 bis (I, p. 317, 15 e segg.; p. 318, 1 e segg.): in *F. d. V.*, ivi 13, p. 172, 7 e segg. e da ATENAGORA, *Libellus pro christianis*, 18 (ed. *Schwartz*: Hinrichs, Lipsia, 1891, p. 20, 22 e segg.; p. 21, 1 e segg.: in *F. d. V.*, ivi, p. 172, 28 e segg.; p. 173, 1 e segg.).

(4) Però il ROHDE (*Psyche* 3, Mohr, Tübingen-Lipsia, 1903, II, p. 416) sospetta che la teologia di JERONINO ed ELLANICO sia più antica di quella rapsodica. Su un'opinione dell'EISLER circa la prima ritorneremo in seguito.

Secondo il GRUPPE (*Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*; in *Jahrbücher für classiche Philologie*, XVII Supplementband, I, 1890, pp. 687-747) le teogonie orfiche in generale e quella rapsodica in particolare sono soltanto elementi di una letteratura vastissima ed eterogenea. La teogonia rapsodica vuole raccogliere tutte le tradizioni orfiche di cui può disporre, in quanto esse si lasciano collegare esteriormente: perciò è una raccolta di prodotti di tutte le fasi dell'antica poesia orfica. Tale opinione è accolta dal ROHDE (ivi); e un giudizio simile dà il MONCEAUX (in DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, IV, I, pp. 249-50) che vi scorge la sovrapposizione di concezioni cosmogoniche successive.

(5) Lo ZELLER, *Phil. d. Gr.*, I 5, pp. 95-101, colloca la teogonia rapsodica all'inizio del III secolo, e a un'epoca recente l'assegna il SUSEMIHL, *Beiträge zur griechische Litteraturgeschichte* (*Jahrb. f. class. Phil.*, 1874, I, B, 109, p. 668 e segg.) e *De theogoniae orphicae forma antiquissima* (Greifswald, 1890). Il TANNERY (*Sur la première théogonie orphique: Archiv* etc., XI, p. 17) crede che a partire dal III secolo la teogonia orfica primitiva sia stata non rifusa o trasformata, ma soltanto complicata con aggiunte successive. Il ROHDE (*op. cit.*, pp. 416-17), pure dichiarando che non se ne può determinare l'età, pensa che non c'è ragione di attribuirle un'antichità notevole. Invece, ritornando all'opinione sostenuta dal LOBECK nell'*Aglaophamus* (Bornhaeger, Regimontii Prussorum, 1829, p. 611 e segg.) che la collocava nell'età di Onomacrito, l'assegnano al VI secolo il KERN (*op. cit.*, p. 12 e p. 53), il DIELS (*Bericht über*

In ogni modo, gli studiosi generalmente sono propensi a riconoscere che le teogonie ricordate, e specialmente quella rapsodica, sono, se non per la loro redazione attuale, per il contenuto, espressioni della stessa corrente di pensiero cui appartiene la teogonia di Ferecide e che è evidentemente più antica dell'opera di questi. Nei frammenti di quest'ultimo appaiono come primi principî cosmogonici Zeus, Kronos (o Chronos) e Chtonia (1): dal suo seme Chronos produce il fuoco, il vento e l'acqua (2).

Secondo interpreti antichi, Zeus è il fuoco o l'etere, Chtonia la terra e Kronos o Chronos il tempo (3). Che in Ferecide si compia

die deutsche Litteratur der Vorsokratiker, 1887: *Archiv*, II, p. 91), il DÜMMLER (*Zur orphischen Kosmologie: Archiv*, VII, p. 153), che vede in essa un tentativo di mediazione tra il panteismo e la fede popolare, e il DECHARME (*op. cit.*, p. 35). A parere del RIVAUD (*Le problème du devenir et la notion de la matière des origines jusqu'à Théophraste:* Alcan, Parigi, 1906, *25*, pp. 34-37) « al tempo stesso di Esiodo, e in tutto VII secolo, deve essere esistito un largo tesoro di leggende male fissate, cui per la prima volta, nell'epoca dei Pisistratidi, si tenterà di dare una forma definitiva ». Ma tali leggende « si prestavano per la loro stessa struttura a tutte le falsificazioni e a tutte le imposture ». Il GRUPPE (in *Griechische Culte un Mythen*, I, p. 653: Teubner, Lipsia, 1887) pone le teogonie di cui parliamo prima dell'età di Eraclito: in *Die rhapsodische Theogonie* ecc., p. 742, pure affermando che nelle *rapsodie* non appare traccia di recenti origini, lascia insoluta la questione dell'età in cui fu composta l'opera complessiva. Idee simili esprime in *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (in *Handbuch der klassischen Altertunms-Wissenschaft*, von *J. von Müller*. V, 2: Beck, Monaco, 1906) in cui (I, p. 430) attribuisce all'età dei Pisistratidi i più importanti miti che vanno sotto il nome di Orfeo; un'altra questione, egli ripete, è quella dell'epoca in cui furono redatte le apere donde provengono i frammenti che possediamo. Il GOMPERZ (*op. cit.*, I, p. 79) assegna la teogonia rapsodica al VI e anche al VII secolo e la colloca tra la cosmogonia di Esiodo e quella di Ferecide. Maggiori notizie si possono trovare ad es. in GRUPPE, *Griech. Myth.* ecc., pp. 430 (6) e 431 (0).

(1) DIOGENE L., I, 11, 119: Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη (nell'ed. *Cobet:* Didot, Parigi, 1878, p. 31, 17-19); in KERN, *De Orphei* ecc. *theogoniis*, fr. I, p. 84: in *F. d. V.*[3] (è il testo che seguo sempre per le citazioni di Diogene L.), II, *71* B, 1, p. 202, 4; EUDEMO, fr. 117, in DAMASCIO, *Dub. et sol.*. 124 bis (ed. R.: I., p. 321, 3-6); in *F. d. V.*, ivi, A, 8, p. 201, 17-19).

(2) DAMASCIO, ivi: così secondo il testo solito (τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ ecc.), difeso dallo ZELLER (I[5], I, p. 82 (1)) contro il KERN (*op. cit.*, p. 98) che, seguito dal DIELS, muta ἑαυτοῦ in αὐτοῦ [Ζάντος].

(3) PROBO, *Ad Vergilii Bucolicas*, VI, 31 (in SERVIO, *In Verg. carmina commentarii*, vol. III, II, p. 343, 18-21: ed. *Thilo* et *Hagen:* Teubner, Lipsia, 1902): « Ph.... diversa affert elementa: Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Χρόνον;

la confusione di Κρόνος e di Χρόνος è evidente (1): ma l'interpretazione ora ricordata è discussa. Infatti mentre il Decharme sostiene che Ferecide parla non del padre del Giove omerico, bensì di Χρόνος, che non è una persona divina, ma un'astrazione, il tempo di cui non può concepirsi l'inizio e che è condizione necessaria dell'essere e afferma che l'introduzione del tempo nelle concezioni cosmogoniche greche collega l'opera di Ferecide con l'Orfismo (2), il Rivaud (3) non si decide fra quest'interpretazione e l'altra dello Zeller, che seguito dal Chiappelli, non vuole si parli di un principio astratto: secondo questi ultimi storici, Κρόνος o Χρόνος è la parte del cielo che sta vicino alla terra e la divinità che la governa, perchè deve essere qualche cosa di più reale del tempo astratto e quindi rappresentare una certa parte dell'universo (4).

Più accettabile sembra l'opinione del Gruppe secondo il quale Chronos-Kronos indica il principio della mutabilità o meglio (essendo difficile ammettere a questo punto un principio immateriale) la sfera cava dell'estremo cielo delle stelle fisse: tale sfera che circonda il mondo (e così si spiegano le parole ὁ δὲ Χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα) (5) e che si muove eternamente era considerata da Ferecide e dagli Orfici che si modellavano su di lui, come il principio della muta-

ignem et terram et tempus significans.... tempus in quo universi pars modereretur » (in *F. d. V.*, ivi, A, 9, p, 201, 22-25); Ermia, *Irrisio philosophorum gentilium*, 12: Φ: μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον.... Κρόνον δὲ τὸν χρόνον.... ὁ δὲ χρόνος ςεν ω τὰ γινόμενα (in *Doxographi Graeci*, ed. *Diels:* Reimer, Berlino, 1879, p. 654, 7-10; in *F. d. V.*, ivi, A, 9, p. 201, 25-28.

(1) V. Rivaud (*op. cit.*, *55*, pp. 74-75) nel quale sono indicate le varie interpretazioni ed etimologie che sono state date di Κρόνος: per esse e per i rapporti di questo con Χρόνος si possono consultare anche il Gruppe (*op. cit.*, II, pp. 1104 e 1105 (0)) il quale afferma che la derivazione di Κρόνος da Χρόνος, accettata dalla antichità recenziore, si fonda su un'arbitraria interpretazione della mistica del VI secolo e principalmente di Ferecide, la quale nulla prova per la rappresentazione originaria; e Hild (in Daremberg et Saglio, *Dic. des Ant.*, IV, II, pp. 1084 e 1085 (4). V. anche il Farnell, *The cults of the greek States* (I, pp. 23-31): a suo parere, è molto probabile che in origine Kronos fosse una divinità della vegetazione collegata col mondo intero.

(2) Decharme, *op. cit.*, pp. 28-30.

(3) Rivaud, *Le probl. du dev.*, *33*, p. 46, nota 96.

(4) Zeller, *op. cit.*, ivi, pp. 80-81 e 81 (2) Chiappelli, *Sulla teogonia di Ferecide di Syros* in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1889: Serie IV: Rendiconti, vol. V, 1° semestre, pp. 239-49).

(5) Ermia, luogo citato.

zione e del movimento; essa col suo giro che è la causa di tutte le determinazioni del tempo, trasporta con sè le parti del mondo che include (1). Questa interpretazione spiega, come vedremo fra poco, oltre alle parole di Ferecide, la concezione degli Orfici e dei Pitagorici (i quali ultimi identificavano il tempo con la sfera del cielo) (2); e inoltre, pure conservando a Χρόνος il suo valore temporale, non lo riduce ad un principio astratto, perchè lo collega colla realtà naturale in cui esso si rivela nel suo fluire.

Una cosa intanto deve essere rilevata subito (e l'importanza ne sarà meglio riconosciuta in seguito): nei frammenti di Ferecide si parla non di divinità che non muoiono, come quelle di Omero, bensì di esseri eterni senza origine (Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη) (3). Sebbene insieme col tempo figurino altri due principî, pure esso occupa uno dei primi posti nell'ordine delle cose.

Nella teogonia rapsodica poi Chronos è considerato come il vero principio primo dal quale provengono gli altri due: Etere e Caos (4). Il Kern pretende che Damascio, come in generale i Neo-Platonici, modifichi le concezioni originarie degli Orfici in cui avrebbero figurato tre principî ugualmente originari e primitivi (5), ma (per non parlare ora di un altro motivo per respingere tale affermazione completamente campata in aria, sulla quale ritorneremo in seguito) basterà ricordare che sono numerose e concordi le testimonianze in cui si parla del tempo come del primo principio delle rapsodie: in ciò Proclo (in numerosi scritti) e Simplicio ripetono, senza l'ombra di una divergenza, le affermazioni di Damascio (6).

Nella teogonia di Jeronimo e di Ellanico come principi delle

(1) GRUPPE, *op. cit.*, I, pp. 427-28 e 427 (1). (Per gli Orfici in particolare p. 431).

(2) V. p. 24.

(3) V. p. 15 (2).

(4) DAMASCIO, *op. cit.*, luogo citato, 123: Ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις « ῥαψῳδίαις » ὀρφικαῖς ἡ θεολογία δή τίς ἐστιν ἡ περὶ τὸ νοητόν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον τιθέντες, ἀντὶ δὲ τοῖν δυεῖν Αἰθέρα καὶ Χάος.

(5) KERN, *op. cit.*, pp. 4-10.

(6) PROCLO, In *Rempublicam* (ed. K., II, p. 138, 14-15):

Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις
γείνατο καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.

In Parmenidem, 230 (ed. *Stallbaum:* Woeller, Lipsia, 1848, p. 952): καὶ Ὀρφεὺς Χρόνον ἀποκαλεῖ τὸ πρώτιστον (LOBECK, p. 470); *In Timaeum*, 117 C

cose figurano l'acqua e la terra; e da esse nasce un drago con tre teste, di toro, di leone e di Dio, con le ali sulle spalle, chiamato Chronos-Eracle: ad esso è unita Adrastea-Ananke, incorporea (ἀσώματος) che si estende in tutto il mondo. Chronos che non invecchia (ἀγήραος) genera Etere, Caos ed Erebo e produce un uovo; inoltre un Dio incorporeo, alato, Protogono, ordinatore di ogni cosa e di tutto l'universo (1) (καὶ ἥδε ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου).

È lecito dubitare della fedeltà della teogonia di Jeronimo per la prima parte, perchè per quanto possa ammettersi che le intuizioni dell'orfismo presentassero notevoli differenze fra loro, è difficile pensare che in alcune di esse Χρόνος derivasse dall'acqua e dal fango. Se si tratti di una mistione avvenuta nell'età ellenistica, di elementi orfici con altri di origine egiziana e fenicia, come vuole l'Eisler (2) può lasciarsi in dubbio; ma è chiaro che nelle intuizioni dell'orfismo a Chronos che non invecchia (Χρόνος ἀγήραος) non doveva assegnarsi tale origine. Che però esista un accordo fra le due teogonie appare da ciò che anche nella seconda Chronos genera, come in quella rapsodica, Etere e Caos.

Abbiamo già ricordato che anche nelle teogonie orfiche il tempo è o identificato col cielo o strettamente collegato con esso: quanto alla rapsodica è opportuno richiamare oltre le intuizioni di Ferecide, la dottrina dei Pitagorici (che tanto si avvicinano all'Orfismo), secondo la quale il tempo è la sfera del cielo (3). Per la teogonia di Jeronimo, il Gruppe (4) osservò che le teste di toro e di leone si riferiscono ai corrispondenti segni dello Zodiaco. Siccome poi Ate-

(ed. *Diehl*, Teubner, Lipsia, 1903-06, I, p. 386, 19-20): ὁ θεολόγος ἀπὸ τοῦ Χρόνου τόν τε αἰθέρα καὶ τὸ χάος ὑπεότησε (Lobeck, ivi); *In Cratylum*, 64, CIX (ed. *Pasquali:* Teubner Lipsia, 1908, p. 59, 17-18): 'Ο. τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ (Lobeck, ivi): Cf. ivi, 71, CXV (p. 66, 28-29, p. 67, 1 e seg.: Lobeck, ivi). Simplicio, *In Aristotelis physica* (ed. *Diels:* Reimer, Berlino, 1882) p. 528, 15-17: μετὰ γὰρ τὴν μίαν τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν 'Ο. Χρόνον ἀνυμνεῖ.... αἰθέρα καὶ τὸ « πελώριον χάσμα » προελθεῖν φησι Lobeck, p. 472).

(1) In Damascio, *op. cit.*, 123 bis (Lobeck, pp. 484-85). Atenagora *(Lib. pro chr.*, luogo citato) differisce da Damascio perchè dall'acqua, primo principio, fa derivare il fango (ἰλύς) e da tutti e due il dragone di tre teste, chiamato Chronos-Eracle.

(2) *Op. cit.*, p. 393 (1).

(3) V. più avanti p. 24.

(4) *Op. cit.*, p. 427 (4).

nagora parla a questo proposito di Eracle-Chronos come di un Dio dragone elittico (1), sembra giusta l'ipotesi dell'Eisler che vede in esso l'elittica dello Zodiaco; si tratterebbe cioè del serpente celeste che rappresenta appunto i movimenti dei tempi dell'anno che si ripetono eternamente (2). Anche in questo caso il tempo è collegato col cielo, sebbene non sia più identificato con la sfera celeste.

Tracce della concezione orfica del tempo, ci appaiono nei frammenti poetici del sofista Crizia ed è merito dell'Eisler l'averle scoperte in essi, pure interpretandoli in modo non pienamente esatto (3).

In un frammento di una tragedia perduta, Crizia parla dello « stellato corpo del cielo, bell'ornamento del tempo, del sapiente artefice » (4): in questa connessione del cielo e del tempo si riflettono le intuizioni orfiche, che traspaiono anche in un altro frammento in cui Crizia dice che « il tempo, infaticabile, che si aggira pieno di eterno flusso, generando sè stesso e le due Orse con i veloci battiti delle ali guardano il cielo Atlante » (5). Anche qui il tempo è collegato col cielo; e sebbene la rappresentazione fisica e concreta cominci a cedere il posto alla concezione astratta del tempo, pensato come eterno generatore di sè stesso, pure i rapporti con l'orfismo rimangono innegabili.

All'Orfismo è attribuita la concezione del *grande anno del mondo*

(1) *Lib. pro chr.*, 20 (p. 22, 14-15): τὸν μὲν Ἡρακλέα ὅτι θεὸς δράκων ἑλικτός.

(2) *Op. cit.*, pp. 394-96.

(3) *Op. cit.*, p. 388, pp. 600-601.

(4) In SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, IX, 54: ἀστερωπὸν οὐρανοῦ οὐρανοῦ δέμας, Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ (*Opera*, ed. *Mutschmann:* Teubner, Lipsia, 1904-12, vol. II, p. 227 [404, 9-10]). In *F. d. V.*[3], II *81*, B, 25, p. 321, 14-15. Questi versi sono, con qualche variante, riprodotti da *Aëtius, Placita* (in PLUTARCO, I, 6-7: *Doxografi Graeci*, p. 294[a], 18-20) che li attribuisce a EURIPIDE. V. *Tragicorum Graecorm Fragmenta*[2] (ed. *Nauck*), CRIZIA, fr. 1, 34, p. 771. Anche nel fr. 4 di CRETESE (ivi, p. 810) il Tempo è considerato come τέκτυ'ν σοφός.

(5) ἀκάμας τε Χρόνος περί τ' ἀενάῳ
ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' Ἄρκτοι
ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον.

In CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, VI, 36, 1 (in CLEMENS ALEXANDRINUS, ed. *Stählin:* Hinrichs, Lipsia, 1906, II, p. 350, 9-13; in *F. d. V.*, ivi, B, 18, p. 318, 26-30). È attribuito a EURIPIDE dal NAUCK (in *Trag. Gr. Fr.*[2], fr. 594 di Euripide, p. 549).

che si incontra in altri pensatori greci e che si collega strettamente (come nota il Rohde) colla teoria del ritorno eterno delle cose, cioè con la concezione ciclica del tempo. Il grande anno si compie quando il sole, la luna e i cinque pianeti noti agli antichi ritornano insieme ad occupare lo stesso punto che avevano occupato precedentemente: nel grande anno si verificano dei cataclismi universali, perchè nell'estate di esso avviene la conflagrazione del mondo, nell'inverno il diluvio (1). Se nella storia del mondo si succedono regolarmente quei periodi che ne formano gli anni, si comprende che in ciascuno di essi gli stessi avvenimenti debbano ripetersi. E con la credenza nella ripetizione ciclica delle cose, si connette altresì la dottrina della trasmigrazione delle anime (2). Infatti, se tutto si ripete ciclicamente, anche le stesse vite dovranno, quando è compiuto un periodo determinato, essere vissute di nuovo. Ogni anima, secondo l'esistenza precedente, deve rinascere in un altro corpo o di uomo o di un altro animale (3). Gli Orfici parlavano di un ciclo delle nascite (κύκλος τῆς γενέσεως) (4), di cicli del tempo (κύκλα Χρόνοιο) (5) di ruota del destino e della genesi (τροός τῆς είμαρμένης καὶ γενέσεως) (6), e la visione di questa successione infinita di nascite e di morti che si ripetono ciclicamente in modo fatale appariva ai loro occhi come qualche cosa di spaventoso: a liberarsi da tale ciclo (κύκλου τ' ἂν λῆξαι 'αναπνεύσαι κακότητος) (7) era rivolto il loro ascetismo mistico (8).

(1) Censorino, *De die natali*, XVIII, 11 (ed. *Hultsch:* Teubner, Lipsia, 1868, p. 39, 4-15. V. Lobeck, p. 792.

(2) I rapporti fra le teorie della trasmigrazione delle anime, dell'eterno ritorno della cose e del *grande anno del mondo*, dopo lo Zeller (1[5], 1, pp. 242-43: a proposito dei Pitagorici) furono messi in rilievo dal Rohde. (*Op. cit.*, II, pp. 123-24 e 123 (2) 124 (0)), il quale osservò che le stesse dottrine appaiono nei Pitagorici.

(3) Frammenti orfici in Proclo (*In rempub.* II, p. 338, 11, p. 339, 1-9) Cf. Zeller, I[5], 1, pp. 58-61.

(4) Proclo. *In Tim.*, 32 E (I, p. 105, 22-23); 330 A (III, p. 296, 7-8).

(5) Proclo. *In rempub.*, (II, p. 339, 4).

(6) Simplicio. *De coelo* (ed. Heiberg, Reimer, Lipsia, 1894) p. 337, 13-14.

(7) Proclo. *In Tim.*, 330 B (III p. 297, 10. Lobeck, p. 800). Un po' diversamente in Simplicio, ivi (Cf. in *Inscriptiones Graecae:* vol. XIV: *Inscriptiones Italiae et Siçiliae;* n. 641: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος 'αργαλέοιο di una laminetta orfica trovata, come altre, nel territorio dell'antica Sibari): in. *F. d. V.*[3], *66*, B, 18: II, p. 176, 12).

(8) Per le concezioni del misticismo orfico-pitagorico sul destino delle anime e per l'ascetismo mirante alla liberazione di esse può consultarsi il Gomperz, *op. cit.*, I, p. 99 e segg., e anche il Rohde, *op. cit.*, II, p. 125 e segg.

Come abbiamo già ricordato, l'Orfismo si collega strettamente col Pitagorismo. Se gli Orfici abbiano derivato le loro credenze dai Pitagorici, come pensa l'Eisler (1) o il contrario sia vero, come crede il Rohde (2), non occorre ora determinare, perchè qui basta considerarli come espressione di correnti di pensiero, che, sotto certi rispetti, appaiono paralleli, pure differendo notevolmente sotto altri; infatti nel Pitagorismo predominano preoccupazioni scientifiche e specialmente matematiche, che nell'Orfismo non appaiono (3). Per ciò appunto il tempo nelle dottrine pitagoriche non occupa più il posto di primo principio dell'essere: (4) però i rapporti fra i due indirizzi appaiono in quella concezione pitagorica che identifica il tempo colla sfera del cielo, (σφαῖρα τοῦ περιέχοντος) che, come abbiamo visto, è la stessa che viene offerta dalla teogonia di Ferecide e della rapsodica (5). Secondo Aristotele, questa opinione deriva da ciò che tutto quello che è nel tempo è anche nella sfera del mondo (6), ma come abbiamo

(1) *Op. cit.*, p. 708 e segg.
(2) *Op. cit.*, II, pp. 107-109 e 109 (1).
(3) Per le questioni che riguardano il Pitagorismo e le relazioni fra le diverse fasi del suo sviluppo si possono consultare, oltre le opere generali (e specialmente RITTER, *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. Tissot. Parigi, Ladrange, 1835, I, pp. 287-371, BRANDIS, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie:* Reimer, Berlino, 1862, I, pp. 156-192; ZELLER, I⁵, 1, pp. 279-499; BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie:* Aschendorff, Monaco, 1890, p. 33 e sgg.; GOMPERZ, *op. cit.*, I, pag. 80 e sgg.; RIVAUD, *op. cit.*, BURNET, *op. cit.*, *37-54, 138-153 e Greeck Philosophy;* Part I. Macmillan, Londra, 1914: *20-38* p. 37 e sgg.; *69-75*, p. 87 e sgg), gli studi dello CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne:* Didier, Parigi, 1874; del FERRARI, *La scuola e la filosofia pitagorica* (in *Rivista italiana di Filosofia:* Anno V, vol. I e vol. II, 1890), del DÖRING, *Wandlungen in der pythagoreischen Lehre* (in *Archiv.* V, pp. 503-31), del COVOTTI, *La Filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate* (in *Annali delle Università Toscane*, XXIII, pp. 17-79) e di O. GILBERT, *Aristoteles Urteile über die pythagoreische Lehre* (in *Archiv*, XXII, pp. 28-48, 145-165).
(4) Un accenno alla presenza nel pitagorismo di una dottrina di tal genere potrebbe trovarsi nell'affermazione attribuita a Pitagora da PLUTARCO, *Platonicae quaestiones*, VIII, 4: 1007 B (VI, p. 140, 9-10): *Il tempo è l'anima del mondo;* ma l'autenticità ne è molto dubbia.
(5) ARISTOTELE, *Physica*, IV, 10, 218ᵃ, 33, 218ᵇ, 1, (ed. *Prantl*, Teubner, Lipsia, 1879, p. 81): in *F. d. V.*³, I. *45*, B, 33, p. 355-56; *Aëtius*, *Placita*, in PLUTARCO, I, 21, 1, (in *Doxographi Graeci*, p. 318ᵃ, 2-3, in *F. d. V.* ivi, 6-7), e in STOBEO, I, 8, 40 (in *Dox. Gr.*, p. 318ᵇ, 4-5). SIMPLICIO, *In phys*, p. 700, 19-20, (Cf. [GALENO], *Historia philosopha*, 37: in *Dox. Gr.*, p. 619, 13).
(6) *Phys.* ivi, 218ᵇ, 5-7 (p. 82).

riconosciuto a proposito di Ferecide e dell'Orfismo, la ragione di tale identificazione è ben diversa. Un'altra concezione che è pure attribuita ai Pitagorici e che non si vede come si colleghi colla prima, fa provenire il tempo dall'illimitato che circonda il mondo (1); e, a parere dello Zeller (2), si fonda sulla mancánza di limiti che è propria del tempo.

Al Pitagorismo appartengono dottrine completamente simili a quelle di cui abbiamo parlato per gli Orfici riguardo al grande anno del mondo (3), all'eterno ritorno delle cose e alla trasmigrazione delle anime (4); e rispetto alle successive nascite e morti, viene attribuita a Pitagora l'espressione *ciclo del destino* (5) (κύκλος ἀνάγκης). Per l'eterno ritorno, si afferma chiaramente che i Pitagorici ammettevano che, finito un determinato periodo, ogni cosa deve ritornare nelle stesse condizioni di un tempo e le stesse persone debbono quindi rivivere la stessa vita; anzi, essi, secondo una testimonianza di Porfirio, pensavano che nulla accade di nuovo (6). Con questa concezione della necessaria successione ciclica dei periodi della storia del cosmo, si collega la notizia che, secondo un seguace del Pitagorismo, Ippaso (al cui nome è unito quello di Eraclito), è determinato il tempo della mutazione del mondo (7).

(1) *Aëtius, Pl.*, in STOBEO, I, p. 18, 1, (in *Dox. Gr.*, p. 316 b, 18-19; p. 317 b, 13: in *F. d. V.*, I, *45*, B, 30, p. 354, 20-23).

(2) I 5, 2, pp. 437-38.

(3) V. *Aëtius, Pl.*, in STOBEO, I, 8, 42 (in *Dox. Gr.*, p. 363 b, 25-29, p. 364b, 1).

(4) Per questa teoria, che è forse la più nota di tutte quelle attribuite al Pitagorismo, può consultarsi lo ZELLER, I 5, 1, p. 449 e segg. Ne parlano già SENOFANE (in DIOGENE L., VIII, 8, 36: ed. C., p. 215, 3-6; in *F. d. V.*3, I, *11*, B, 7, p. 59, 1-4); ERODOTO, II, 123, *(Historiae*, ed. *Hude:* Clarendon Press, 1908, vol. I; in *F. d. V.*, I, 4, 1, p. 27, 16 e segg.) ed ARISTOTELE, *De anima*, I, 3, 407 b, 20-23, (ed. *Biehl-Apelt:* Teubner, Lipsia, 1911, p. 17; in *F. d. V.*, ivi, *45*, B, 39, p. 356, 43-45).

(5) DIOGENE L., VIII, 1, 14, (p. 208, 9-10).

(6) EUDEMO, fr. 51: in *Simplicio, In phys.*, p. 732, 26-35; p. 733, 1: ὁ δὲ αὐτὸς Χρόνος πότεραν γίνεται ὥσπερ 'ένιοί φασιν ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις.... εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαρυίον 'έχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν Χρόνον εὔλολόν ἐστι τὸν αὔτον εἶναι.... πάντα ἄρα τὰ αὐτά, ὥστε καὶ ὁ Χρόνος (in *F. d. V*3, I, *45*. B, 34 p. 355, 8-15); PORFIRIO, *Vita Pythagorae*, 19 (in *Opuscula selecta*, ed. *Nauck*, Teubner, Lipsia, 1886, p. 26, 23; p. 27, 1): κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι.

(7) DIOGENE L., VIII, 6, 84 (ed. *C.*, p. 224, 26-7; in *F. d. V.*, I, *8*, 1, p. 36, 23-24). Nei frammenti attribuiti a LINO appaiono concezioni simili a quelle di

Riassumendo quanto si è osservato finora, può dirsi che nelle credenze dell'Orfismo appaiono collegate intuizioni che nella teogonia di Ferecide e nelle dottrine pitagoriche sono modificate e limitate da altre concezioni: però in tutte si riconoscono le derivazioni di una comune fonte di pensiero. Il tempo è principio primo dell'essere nell'Orfismo, mentre in Ferecide esso appare uno dei principi delle cose e non compie affatto tale ufficio nel Pitagorismo: ovunque però o si identifica colla sfera del cielo stellato o almeno si connette strettamente con esso (teogonia di Jeronimo). La credenza nella trasmigrazione delle anime, comune all'Orfismo e al Pitagorismo, è solo un'applicazione particolare della dottrina dell'eterno ritorno delle cose determinata a sua volta da quella del grande anno del mondo, risultante dalla successione regolare dei movimenti dei corpi celesti. Queste credenze implicano una concezione fatalistica, che vede nella storia eterna dell'universo l'effetto di una legge necessaria e immutabile, determinata dall'azione dei corpi celesti: chi ammette questo può facilmente identificare il cielo, donde deriva in modo necessario la legge del decorso degli avvenimenti e nei cui movimenti si ma-

FERECIDE, dell'Orfismo e del Pitagorismo. Così, secondo DIOGENE L. (*Prooemium*, 4; ed. *C.*, p. 1,40 e segg.) la cosmogonia che gli era attribuita conteneva questi versi:

Ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος
ἐν ᾧ ἅμα πάντ᾽ἐπεφύκει.

Da STOBEO, *Ecl.*, I, 10, 5 (ed. *Wachsmuth*, vol. I, p. 119, 8 e segg.; p. 120, 1-3) gli è attribuita una teoria che fa derivare ogni cosa da un'unità primitiva cui poi tutto deve ritornare e ammette un rinnovamento periodico del mondo. (Per i frammenti di LINO, v. anche *Fragmenta philosophorum Graecorum*, ed. *Mullach*: Didot, Parigi, 1875: I, p. 155 e segg.). Pure a LINO si assegna la concezione del *grande anno del mondo* (CENSORINO, *De die nat.*, XVIII, 11). Generalmente si considerano tali frammenti come falsificazioni dell'età Alessandrina (Cf. F. G. WELKER, *Ueber den Linos*: in *Kleine Schriften*: Weber, Bonn, 1844-67, vol. I, pp. 44-45; BERGK, *Griechischen Literaturgeschichte*, Weidmann, Berlino, 1872 e segg., I, p. 402). Però le parole di PAUSANIA cui ricorrono gli storici per fondare il loro giudizio: ἐμοὶ δὲ ἐπιλεγομένῳ παντάπασιν ἐφαίνετο ταῦτά (gli scritti attribuiti a L.) γε εἶναι κίβδηλα (*Graeciae Descriptio*, VIII, 18, 1: ed. *Hitzig*: Reisland, Lipsia, 1899-1910: III, 1, pp. 37, 6-7) dicono solo che a giudizio di P. gli scritti attribuiti al poeta mitico non erano autentici, ma non offrono elementi per determinarne l'età. Invece secondo il GRUPPE, *Griech. Culte und Mythen* (pp. 628-29) il canto cosmogonico di cui si parla, contenendo pensieri che nel VI secolo erano diffusi nel mondo ellenico, *può* appartenere a quell'età, sebbene non sia lecito dire che ad essa debba appartenere. E questa, forse, è la conclusione più plausibile.

nifesta la successione del tempo, col tempo stesso e concepire questo come il principio primo dell'essere.

Però bisogna rilevare che tra la credenza fatalistica nel grande anno del mondo e nell'eterno ritorno delle cose (donde deriva la ripetizione ciclica delle esistenze umane) e quella nella possibilità di una liberazione dal ciclo delle nascite e delle morti, fondamento del misticismo orfico-pitagorico, esiste una contraddizione insanabile: se tutto è determinato da una legge fatale, se la necessità che proviene dai movimenti eterni dei corpi celesti governa il mondo, *nessun'anima* può sottrarsi al suo impero: e ciò è tanto più necessario in una dottrina che fa, come l'Orfismo, provenire tutti gli esseri dal tempo, identificato col cielo. Esso, principio dell'essere, determina insieme la legge dell'accadere (1), le sue derivazioni non possono quindi sottrarsi in alcun modo a questa. Ora, quale può essere la causa della contraddizione? Anzi, quale delle due concezioni deve considerarsi come primitiva? Evidentemente quella fatalistica che sottopone gli esseri a una serie infinita di nascite e di morti; davanti a questa visione lo spirito atterrito cerca una via di scampo e la trova nella credenza che una vita ascetica possa liberare l'anima da quella legge di necessità: il misticismo, quindi, deve considerarsi come la reazione dello spirito all'impressione di spavento che esso prova di fronte alla visione dell'eterno ritorno (2).

Che tali concezioni siano estranee alla originaria mentalità ellenica è cosa ben chiara (3): e non è strano quindi che, particolarmente per l'Orfismo, si siano cercate origini straniere, sopratutto nell'Oriente (4). Però si deve notare che le maggiori somiglianze con le tendenze e le intuizioni del misticismo orfico-pitagorico sono offerte da un movimento mistico contemporaneo che si svolse nell'India e che assunse il suo aspetto più caratteristico nel buddismo (5):

(1) Non si dimentichi il valore di questa identificazione del primo principio dell'essere con quello della legge del divenire (espressa dall'Orfismo con l'unione di Chronos e di Ananke) che riapparirà in Eraclito.

(2) Anche J. E. Harrison, *Prolegomena* 2, p. 589, riconosce che la credenza nella trasmigrazione delle anime precede il misticismo orfico; ma tratta questo argomento con poca profondità.

(3) Cf. Rohde, *op. cit.*, II, p. 131 e segg. che rileva il contrasto fra le credenze orfiche e quelle omeriche; Chiappelli, *L'Oriente e le origini della filosofia greca: Archiv*, XXVIII, p. 224).

(4) V. Monceaux, in Daremberg et Saglio, *Dict. d. Ant.*, IV, I, p. 246 e segg. per le varie opinioni su questo argomento.

(5) Oldenberg, *Buddhism* (in *Ancient India* 2, trad. inglese, p. 87 e segg.: Open Court Publishing Company, Chicago, 1898).

con ciò non si vuole affermare un'azione dell'India sulla Grecia, poichè non soltanto ne mancano prove, ma esistono fondati motivi per ammettere che nemmeno nell'India si possa trovare la prima origine di tale corrente mistica ed ascetica. Comunque è necessario, prima di ricercare la fonte comune di questi movimenti di pensiero, di ricordare brevemente quegli aspetti delle dottrine indiane che più si avvicinano alle concezioni esaminate finora.

Due inni dell'*Atharvaveda* (che si assegnano a un periodo che va dal 1000 al 500 a. C.) (1), celebrano il Tempo *(Kâla)* come Dio supremo. In un inno (2) *Kâla* è rappresentato come un cavallo fornito di sette redini (i sette pianeti); esso ha mille occhi (le stelle), è eterno, ricco di seme; tutti gli esseri sono le sue ruote. Esso è il primo degli dei ed è celebrato nel più alto cielo; ha prodotto tutti gli esseri e li oltrepassa, nessuna forza gli è superiore. Esso produsse il cielo e la terra; ciò che fu, ciò che sarà, spinto dal tempo, deve svolgersi. In esso sono tutti gli esseri: è il signore di ogni cosa e fu il padre di *Prajâpati* (il signore della creazione): l'universo fu prodotto da esso e in esso ha il suo fondamento.

Un altro inno (3) pure celebra *Kâla,* in cui riposa il cielo, in cui i mondi sono fondati: esso ha creato il cielo e la terra.

Nella speculazione che si raccoglie nelle Upanishad è ricordata con intenzione polemica, la credenza di coloro che consideravano il tempo come la causa di ogni cosa (4); e questa è una nuova conferma dell'importanza di tale concezione. Del resto le stesse Upanishad, che pure cercano un superiore principio dell'essere nel Brahman, identificato coll'Atman (5), riconoscono ed esaltano la potenza del Tempo: « vi sono due forme del Brahman, tempo e non-tempo. Ciò che fu prima dell' [esistenza del] sole è non tempo e non ha parti. Di ciò che ha parti, l'anno è la forma, e dall'anno sono nate tutte le creature: quando sono prodotte dall'anno, esse si sviluppano e vanno di nuovo a riposarsi nell'anno. Perciò l'anno è Prajâpati,

(1) DEUSSEN, *Allgemeine Geschicte der Philosophie* (Brockaus, Lipsia, 1894 e segg.), I, 1, p. 12.

(2) ATHARVAVEDA, 19, 53 (in *Sacred Books of the East,* vol. XLI: *Hymns of the A. V.:* trad. *Bloomfield:* Oxford, 1897, pp. 224-25; DEUSSEN, ivi, pp. 210-12).

(3) Ivi, 19, 54 (in *S. B. E.*, ivi, p. 225: in DEUSSEN, ivi p. 212).

(4) *Çvetâçvatara-Upanishad,* I, 2; VI, 1 (*S. B. E.*, vol. XV: *The Upanishad,* trad. *Müller,* Parte II, p. 232 e p. 260).

(5) V. DEUSSEN, *All. Gesch d. Ph.*, I, 2 (*Die Philosophie der Upanishad's*).

è tempo.... Questo tempo visibile è il grande oceano delle creature (1) ».

Però questo riconoscimento è in contrasto col principio fondamentale della dottrina delle Upanishad: infatti, o si intenda l'unica realtà, l'Atman, l'anima come il soggetto della conoscenza in noi, in modo che non si possa parlare di una realtà, di un mondo fuori della nostra coscienza, o si identifichi l'Atman col mondo in modo che nell'anima del singolo si trovi l'Atman universale, è certo in ogni modo che esso, come assoluta unità, esclude ogni forma di molteplicità e di divenire: il mondo in cui questi appaiono è una semplice illusione (2) e per conseguenza le Upanishad non possono, non debbono considerare come reale il tempo: il Brahman, che è identico con l'Atman, è fuori del tempo, come dello spazio e della causalità.

Se l'affermazione della potenza del tempo è in contraddizione con lo spirito animatore delle Upanishad, non lo sono meno altre concezioni, che pure in esse appaiono frequentemente, come quella di creazioni e di distruzioni successive del mondo. Che del resto lo stesso concetto della creazione del mondo e della sua distruzione sia inconciliabile colla dottrina dell'Atman inteso come unica realtà, è chiaro (3), e può ammettersi che esso costituisca un adattamento inconsapevole alle opinioni comuni degli uomini (4). Ma è però significativa l'affermazione di un ciclo di formazioni e di annientamenti, di creazioni e di distruzioni (che a parere del Jacobi e del Garbe è già accennata in un inno dell'Atharvaveda (5): 10, 8, 39-40) la quale è espressa chiaramente dai testi delle Upanishad (6).

È chiaro del pari che, secondo lo spirito di queste, non si può parlare della trasmigrazione delle anime (che implica la credenza nella realtà di una successione temporale, cioè di un divenire e di un molteplice) e nemmeno di una liberazione dalla serie delle nascite e delle morti: se il mondo sensibile e molteplice è un'illusione,

(1) *Maitrayana-Brâhmana-Up.*, VI, 15-16 (cito secondo la trad. *Müller*, ivi, p. 317). È notevole l'affinità di queste dottrine con quelle platoniche (*Timeo*, 37 d e segg.), di cui ci occuperemo altrove.

(2) V. Deussen, *op. cit.*, I, 2, pp. 212 e segg. (specialmente pp. 212-14).

(3) Ivi, p. 137 e segg.

(4) Ivi, p. 166-67.

(5) Jacobi (in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1895, I, pp. 209-10); Garbe, *Samkya und Yoga* in *Grundriss der Indo-iranishen Philologie*, hsg. von *Bühler*, III, 4: Teubner, Strasburgo, 1896), p. 16.

(6) *Çvetac-Up.*, III, 2 (*S. B. E.*, XV, p. 238; IV, 1, p. 249); *Maitray-Up.*, VI, 17 (p. 318).

la liberazione consisterà nel riconoscere questa come tale per mezzo della conoscenza dell'Atman: e appunto nelle Upanishad che più rimangono fedeli allo spirito della dottrina appare appena qualche accenno di quel pessimismo che nel corso del tempo si accentua sempre più per culminare poi nel buddismo (1).

Pure, anche nelle Upanishad, è affermata risolutamente la teoria della trasmigrazione delle anime (*samsâra),* di cui però non può trovarsi traccia nè nei Veda, nè nei Brahmana (2), talvolta nella sua forma pura (3), talvolta commista con le antiche credenze vediche (inconciliabili però con essa) nella retribuzione in una vita oltremondana (4); e la teoria è fondata sul principio che ogni nuova forma di esistenza è necessariamente determinata dalle opere compiute nelle esistenze anteriori.

Che effettivamente qui stia la base della trasmigrazione è ammesso senza difficoltà dal Deussen, il quale trova naturale il passaggio dalla antica concezione vedica di una retribuzione della condotta in un'altra vita a quella di una ricompensa in questo mondo e da questa alla affermazione della vera e propria trasmigrazione (5), ma tale passaggio è molto meno facile di quanto egli creda. Infatti non si capisce come, quando si sia chiarita la concezione della retribuzione delle opere in un mondo ultra–terreno, la si debba poi sostituire con quella della rimunerazione quaggiù: questo è proprio il punto oscuro di cui non si spiega l'origine: e si noti che gli studiosi sono tanto inclinati a riconoscere tale difficoltà, che accolgono volentieri, se non altro come ipotesi, l'affermazione dell'origine non ariana della credenza nella trasmigrazione, la cui natura vivamente pessimistica è in profondo contrasto colle rappresentazioni serene dell'età vedica (6). Ci troviamo dunque nella strana condizione di dover riconoscere che la teoria del *samsâra* è in contrasto e con gli antecedenti delle dottrine delle Upanishad e con lo spirito animatore di queste: e ciò deve bastare per far sospettare qualche origine este-

(1) DEUSSEN, ivi, pp. 228-29.

(2) DEUSSEN, *op. cit.,* I, 2, p. 285 e segg.

(3) *Brihadâranyaka-Up.,* III, 2, 13 e IV, 5-6 (*S. B. E.*, XV: *The Upan.*, II, pp. 126-27 e p. 176).

(4) *Brihad-Up.*, VI, 2, 9-16 (ivi, p. 207 e segg.) e *Chândogya Up.*, V, 4-10 (*S. B. E.,* I, 1879: UP., I, p. 78 e segg.).

(5) DEUSSEN, *op. cit.*, I, 2, p. 285, p. 297 e pp. 366-67.

(6) V. ad esempio GARBE, *Samkya und Yoga*, p. 15; BELLONI-FILIPPI, *I maggiori sistemi filosofici indiani* (Sandron, Palermo), pp. 52-54 e pp. 57-58.

riore. Se poi ricordiamo che nelle stesse Upanishad è affermata la teoria di una serie di formazioni e di distruzioni del mondo, che pare possa riconoscersi anche nell'Atharvaveda, cioè nella stessa opera in cui è celebrato il tempo come il primo degli Dei, il principio degli esseri, come non dobbiamo ammettere che in origine la teoria del *samsâra* assumesse l'aspetto di una applicazione al destino delle anime di quella legge fatale dell'eterno ritorno delle cose che si vedeva governare l'universo? Che anche nell'India lo spirito atterrito abbia cercato da prima di interpretare eticamente questa necessità si capisce, e si capisce pure che abbia tentato di scoprire una via di liberazione. Ma nell'India non meno che nella Grecia, le concezioni etiche e religiose e il misticismo ascetico debbono essere considerati come elementi aggiunti a una precedente intuizione fatalistica.

Questa ipotesi riceve una conferma dal fatto che anche in iscritti posteriori, che pure accettano con la teoria del *samsâra* il principio dell'azione delle opere sulle esistenze successive *(karman)*, si parla della potenza del tempo e della necessità del suo corso con un'intonazione esplicitamente fatalistica; così, ad esempio, avviene nel Mahâbhârata.

Non è per mezzo di atti, di sacrifici, di culto che può acquistarsi qualche cosa; non per l'opera della scienza o per lo studio delle scritture; l'uomo acquista ogni cosa per mezzo del tempo; per esso avvengono tutti i fenomeni della natura (1). « L'irresistibile corso del tempo modifica tutti i mortali. Tutte le cose terrene, maturate dal tempo, soffrono distruzione » (2). Il tempo è come un grande oceano, senza isole, senza sponde, senza limiti: esso dà e toglie ogni cosa, ogni cosa ordina. Le quindicine e i mesi sono la sua abitazione, i giorni e le notti la sua veste, le stagioni la sua porta, l'anno il suo frontispizio (3). Esso muove tutti gli esseri che si muovono; esso eccita le creature; nel corso del tempo molte migliaia di Sudra e di altre divinità sono state superate (4). Esso è l'unico produttore e trasformatore, esso solo produce e distrugge;

(1) Mahabharata, *Çanti Parva (Râjadharmânuçâsana parva)*, XXV, 5-12 trad. *Pratâpa Chandra Rây:* Calcutta, 1889 e segg.; XII, 1, pp. 65-66.

(2) Ivi, XXV, 15 (p. 66).

(3) Ivi, *Çanti Parva (Mokshadharma parva)*, CCXXIV, 21-25; 46 (XII, 2, p. 198; pp. 200-201. Deussen, *Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam:* Brockaus, Lipsia, 1906, p. 295 e p. 287). Quando esistoeo ambedue le traduzioni, seguo quella del Deussen, che indico con. D.

(4) Ivi, CCXXVII, 35 e 41 (p. 212; D., pp. 309-10).

fuori di esso non esiste altra causa (1). Kâla non ha padroni; è sempre vigile e porta sempre gli elementi a maturazione; nessuna cosa che sia entrata in esso che mai cessa, se ne può liberare. Finchè è lontano non può essere previsto: esso è un'antica, eterna legge, cui ugualmente sottostà ogni vivente (2). Kâla è lo stesso Brahman; questo è chiamato con molti nomi, ma tu conoscilo come Kâla nella cui potenza è l'intero mondo (3), afferma un verso del poema. In gran parte queste parole si trovano nel dialogo fra Bali e il suo vincitore, Indra, il principe degli dei. Il primo si consola riconoscendo che il suo vincitore è il Tempo (4). Molte migliaia di Indra, egli dice, ognuno dei quali era fornito di grande forza e valore, sono scomparsi: e te pure, o Indra, sebbene tu sia potente e il principe delle divinità, te pure, quando sarà venuta la tua ora, ridurrà in quiete Kâla potentissimo (5). Tu ora sei principe in cielo: ma solo in conseguenza del corso di Kâla sei da onorare; poichè cosa hai fatto, onde oggi tu sia Indra e cosa ho fatto io, perchè oggi sia decaduto dal mio antico stato? (6).

« *Io non sono l'autore, tu non sei l'autore. Esso è l'autore che è sempre il nostro signore.... Ogni cosa compiuta dall'uomo è da Kâla collegata col piacere e la stessa cosa appunto è anche da Kâla collegata col dolore....* (7) ». *Non obbedienza verso il padre e la madre, non adorazione degli dei, non esercizio di altre virtù conduce l'uomo alla felicità. Non il sapere, non l'ascesi e la liberalità, non gli amici e i parenti possono salvare un uomo, quando è dannato da Kâla* » (8).

Queste parole esprimono una concezione risolutamente fatalistica che è in contraddizione recisa con la dottrina della potenza suprema

(1) Ivi, 73 (p. 215; D., p. 313).
(2) Ivi, 94-96 (p. 217; D., p. 315).
(3) CCXXIV, 54 (p. 201; D., p. 298). Cf. CCXXXII, 42: Il *Brahman* produce ed è il luogo degli esseri; esso è considerato come il Tempo (p. 245; D., p. 340).
(4) Ivi, CCXXIV, 19 (p. 198; D., p. 295).
(5) Ivi, 55-56 (p. 201; D., p. 298). Cf. CCXXVII, 39-40 (p. 212; D., p. 310).
(6) CCXXVII, 7 (p. 215; D., p. 313).
(7) Ivi, 84-86 (p. 216; D., p. 314). Il corsivo è mio. Cf. 26: « Non è per la mia opera, o Cakra [Indra], e non è nemmeno per la tua opera, che le cose sono andate così per te, o Tonante, e sono andate così per me » (p. 211; D., p. 309).
(8) Ivi, 30-31 (p. 211; D., p. 309). Cf. CCXXIV, 34-36 (p. 199; D., 296) e specialmente 36: « *Quest'opera non è stata prodotta da te, o è mia; sia fortuna o sventura, è prodotta dal corso* [*del Tempo*] ».

del *karman,* delle opere compiute precedentemente, la quale è pur sostenuta dal Mahâbhârata che in certi punti cerca di sottoporre ad essa anche la potenza del Tempo (1).

Che in un'opera così complessa come il grande *epos* indiano, in cui s'intrecciano e si mescolano tendenze diverse e spesso opposte di pensiero (appunto perchè rappresentano una transazione dalle concezioni delle Upanishad a quelle della filosofia realistica del sistema *Samkhya*) (2), una contraddizione non debba sorprendere, è chiaro. Ciò che però va messo in rilievo è il fatto che la esaltazione del Tempo che tutto crea e tutto distrugge, che è il vero autore di ogni cosa, è per sè inconciliabile con la credenza nella potenza del *karman:* se tutto avviene necessariamente *per* il Tempo, non si può più parlare dell'influsso delle azioni. Nel poema appaiono certi tentativi per conciliare la necessità con l'efficacia della azione umana (3): ma se tutto deriva per necessità dal Tempo, se la stessa azione può essere causa all'uno di felicità, all'altro di sventura, se non l'uomo, bensì il tempo è l'autore delle azioni, la fatalità regna sovrana nell'universo. Non è dunque audace l'affermazione che nel poema appaiono le espressioni di una antica concezione fatalistica di pensiero che, considerando il Tempo come supremo principio dell'essere, sottoponeva tutti gli avvenimenti del mondo a una legge fatale; concezione che sebbene offuscata e alterata dal misticismo etico-religioso, che sorse appunto per liberare gli animi dal terrore che essa produceva, ci è apparsa anche nelle dottrine delle Upanishad. Abbiamo visto, insomma, che le affermazioni del Mahâbhârata hanno confermato l'ipotesi da noi fatta precedentemente, e una nuova conferma viene data dallo sviluppo assunto nel poema dalla teoria di periodi della storia dell'universo che si seguono e si ripetono regolarmente, in cui le creazioni sono seguite dalle distruzioni di tutti gli esseri (4). La credenza in un eterno ritorno di tutte le cose è chiaramente espressa; e da essa deve derivare naturalmente anche quella della ripetizione delle forme della vita. Le affinità tra le concezioni di Ferecide, degli Orfici e dei Pitagorici e quelle ora esaminate sono

(1) *Anucâsana parva (Anuçâsanika parva),* I, 16-78 (XIII, pp. 2-7). Per l'azione del *karman* in generale, v. (ivi) VII, 22-23, (p. 27) e *Çanti Parva,* CCLXXIX, 20-23), XII, 2, pp. 447-48; D., p. 488).

(2) DEUSSEN, *op. cit.,* I, 3, p. 21.

(3) *Anucâsana,* p. VI (XIII, pp. 23-25).

(4) *Çanti Parva,* CCXXXI, 11-32 (XII, 2, pp. 234-37); D., pp. 333-36).

evidenti. Non solo si esalta anche in queste ultime la potenza del Tempo, ma negli inni dell'Atharvaveda lo si chiama primo degli dei, produttore di tutti gli esseri: esso ha prodotto l'universo; nello stesso modo la teogonia rapsodica considera il Tempo come primo principio degli esseri. Le sette redini simboleggianti i sette pianeti e i mille occhi raffiguranti le stelle mostrano quale stretto rapporto il poeta dell'inno vedico ponesse tra il tempo e il cielo; è la stessa intuizione che abbiamo incontrato nelle teogonie di Ferecide, dell'Orfismo e nelle dottrine Pitagoriche. Kâla *ricco di seme* richiama il Chronos di Ferecide che dal proprio seme produce il fuoco, il vento e l'acqua. Come Kâla è il padre di Prajâpati, il signore della creazione, così Chronos nella teogonia di Jèronimo, genera Protogono, l'ordinatore di ogni cosa e di tutto l'universo. La dottrina dell'eterno ritorno, che è affermata dall'Orfismo e dal Pitagorismo, traspare già nell'Atharvaveda ed è sostenuta francamente dalle Upanishad e dalle dottrine filosofiche posteriori che trovava la loro espressione nel Mahâbhârata; e come nella Grecia, così nell'India lo spirito cerca di sottrarsi all'angoscia prodotta dalla visione di un ciclo infinito di nascite e di morti giustificando eticamente la trasmigrazione delle anime e ricorrendo all'ascetismo per conseguire la liberazione: in ambo i casi è per mezzo di una contraddizione che si raggiunge lo scopo: ma essa è anche più grave nell'India in cui la dottrina del *samsâra* è in conflitto sia con le credenze vediche che con le intuizioni filosofiche fondamentali delle Upanishad. La glorificazione del Tempo che si incontra nel Mahâbhârata, per la sua intonazione fatalistica, richiamo lo spirito animatore della teoria del *grande anno del mondo* determinato dai movimenti dei corpi celesti e dell'eterno ritorno delle cose che ne è la conseguenza. L'espressione *ruota del Tempo,* che appare nel Mahâbhârata (1) ricorda il ciclo della genesi nella poesia orfica (2).

Però se le dottrine che abbiamo studiato nell'Orfismo e nel Pitagorismo appaiono in Grecia qualche cosa di esotico e di importato, lo stesso deve dirsi per i loro paralleli indiani: non solo, infatti (e l'abbiamo riconosciuto più volte) non si trova un nesso tra le creazioni originarie dello spirito nazionale dell'India, quale si rivela nei Veda e nelle Upanishad, e la teoria della trasmigrazione e del-

(1) *Anugitâ,* XLV, 9-11 (D., p. 973).
(2) Per alcuni raffronti v. EISLER, p. 497 e segg.

l'eterno ritorno; gli stessi inni dell'Atharvaveda che celebrano Kâla (come in generale gli inni filosofici di tale raccolta) appaiono, quando siano confrontati col Rig-Veda, coi Brahmana e con le Upanishad, isolati e solitari (1). È chiaro dunque che nè nella Grecia, nè nell'India si può ricercare la prima origine di quelli indirizzi di pensiero che presentano tali affinità da costringere ad ammettere che derivano da una fonte sola; questa, quindi, dovrà trovarsi altrove.

Ora, se si ricercano altre forme di intuizioni simili a quelle sinora ricordate, si trovano nello *Zervanismo,* cioè nel culto di *Zervan akarana* (Il Tempo infinito), che, come vedremo in seguito, può considerarsi il prodotto di credenze persiane e babilonesi.

Eudemo di Rodi, il discepolo di Aristotele, narrava che una setta di Magi considerava come primo principio il Tempo, dal quale faceva provenire il Dio benefico e il demone malefico o (secondo alcuni di essi) prima di questi la luce e le tenebre (2). I monumenti mitriaci dell'età imperiale, studiati con cura particolare dal Cumont, mostrano una figura leontocefala che può raffigurare soltanto il tempo, *Zervan akarana* (3). Esso è rappresentato in forme molto diverse: generalmente presenta due paia di ali, una testa di leone, un serpente che ne circonda il corpo (in origine aveva una testa di serpente, ma di solito gli scultori greci richiamavano tale carattere ponendo sul cranio del leone la testa del serpente), due chiavi, una per ogni mano. Qualche volta, i segni dello Zodiaco sono disposti nelle circonvoluzioni del rettile, che in alcune rappresentazioni si morde la coda. In alcuni monumenti il leone, che rappresenta il fuoco, e il serpente, che rappresenta la terra, sono messi in relazione con un cratere, che simboleggia l'acqua; e talvolta appare anche l'immagine dell'aria. Nella figura leontocefala rimane indeciso il sesso (4).

(1) Deussen, *All. Gesch d. Phil.*, I, 1, p. 209.

(2) In Damascio, *Op. cit.*, 125 bis (I, p. 322, 8-11): Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον, οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ’ες οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν.

(3) Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* (Lamertin, Bruxelles, 1899), I, p. 78.

(4) Ivi, pp. 75-82 e p. 294. V. i monumenti relativi nel vol. II.

L'affinità tra queste figurazioni e il Chronos orfico (riconosciuta anche dal Cumont) (1) è chiara: anche qui appaiono la figura serpentina, la testa di leone e le ali che abbiamo incontrato nelle teogonie; e i segni dello Zodiaco indicano quella relazione tra il Tempo e il cielo che è offerta da Ferecide e dagli Orfico-Pitagorici.

I simboli degli elementi richiamano la teogonia di Ferecide, che fa nascere dal seme di Chronos (che figura vicino a Zeus e a Chtonia) l'aria e l'acqua. Il Mitraicismo deriva dallo Zervanismo dei Magi dell'Oriente; e affermazioni di scrittori cristiani, greci, armeni e siriaci del V e del VI secolo (e particolarmente di Teodoro di Mopsuestia, (2) di Eznig di Goghp, (3) di Eliseo (4) e di Mâr Abâ (5)) provano che all'età dei Sassanidi, sopratutto sotto Yezdegerd II (6) il culto dell'Impero persiano era quello dei magi zervanisti, cioè la religione che poneva al sommo della gerarchia divina *Zervan*, considerato come principio degli esseri e identificato con Τύχη: da lui nascevano Ahura Maçda e Angra Mainyu; e altre testimonianze si trovano nell'opera Oulamâ-i Islâm, che (secondo un'ipotesi dell'Anquetil-Duperron, ripresa dal Blochet) contiene la relazione di una conferenza tra preti mazdeisti e dottori mussulmani, tenuta davanti ad Alì, il genero di Maometto (7).

(1) Ivi, I, p. 75(5).

(2) Presso Fozio, *Bibliotheca* (ed. *Bekker*, Reimer, Berlino, 1824) I, p. 63 b, 37-40: τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζουρουάμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ.

(3) *Réfutation des sectes*, 1 (traduz. francese nella *Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie, par Langlois:* Didot, Parigi, 1869, t. II, p. 375 e segg.): Extrait du chapitre II. *Réfutation de la religion des Perses.*

(4) *Histoire de l'Arménie*, II (ivi, t. II, p. 190 b e segg.).

(5) In Braun, *Ein Beitrag zur Geschichte der persichen Gotteslehre* (in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57, pp. 562-65). Mar-Aba (scrittore siriaco della metà del VI secolo) è posteriore ai precedenti che appartengono al V.

(6) 438-57.

(7) Blochet, *Le livre intitulé « L'Oulamâ-i Islâm » (Revue de l'histoire des religions*, 1898, 37, pp. 22 e segg.). Il Blochet osserva (p. 27) che, secondo l'autore di questo libro, il Creatore supremo è il Tempo, donde derivano i principi del bene e del male, Ormaz e Ahriman, contro le dottrine dell'Avesta (Cf. il testo a p. 41).

Il Tempo appare qui come il sovrano signore del mondo, come il Destino; ma questo, essendo determinato dai movimenti dei pianeti e dalla rivoluzione dei segni dello zodiaco, si collega col moto del cielo: e perciò il Cielo e il Tempo sono dalla teologia mitriaca uniti strettamente; talvolta venivano considerati come una sola divinità, talvolta come due divinità distinte (1). Qui è più che mai evidente la connessione tra il culto di Zervan e quello del Chronos orifico, che pure rivela la primitiva credenza nell'azione invincibile degli astri.

Certo, il culto di Mitra è recente e recenti sono le testimonianze che ci parlano del mazdeismo occidentale (donde esso prende la concezione di Zervan, principio degli esseri), ma questo è molto antico, più antico di Eudemo.

Se abbia o no ragione il Cumont affermando che il mazdeismo occidentale era rimasto, sotto certi rispetti, più vicino all'antica religione persiana di quello che trova il suo testo sacro nell'Avesta, in modo che il culto di Mitra, ben lungi dal rappresentare un'alterazione della religione zoroastrica, è al pari di essa una trasformazione indipendente dell'antica religione delle tribù iraniche (2), non è il luogo di indagare, perchè non occorre ora vedere quali rapporti colleghino le diverse credenze religiose della Persia e quale sia la posizione storica e cronologica della religione dell' Avesta (3). Una cosa però sembra possa essere affermata: lo zervanismo (che non appare, come pure è stato detto dal Darmesteter (4) e dal Jackson (5), lo sviluppo di concezioni iraniche) ebbe, come già fu

(1) CUMONT, *T. et M.*, pp. 85-87.

(2) Ivi, pp. 11-12. Il CUMONT osserva (p. 5) che la religione ufficiale dell'Impero Persiano è in accordo con le dottrine del Mitraicismo anche quando queste differiscono da quelle dell'AVESTA.

(3) Per questo argomento possono consultarsi fra gli scritti più recenti: SPIEGEL, *Die alten Religionen in Erân (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52, pp. 187-96; JACKSON, *Die iranische Religion* (in *Grundriss der iranischen Philologie, hsg. von Geiger und Kuhn:* Trubner, Strasburgo, 1896-1904, II, p. 612 e segg.); E. MEYER, *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 42, pp. 1-27); PRÀSEK, *Geschichte der Meder und Perser* (Perthes, Gotha, 1910) II, XI 33, pp. 113-30.

(4) *Ormaz et Ahriman* (Vieweg, Parigi, 1877), p. 324 e segg.

(5) *Op. cit.*, pp. 629-30.

sostenuto dallo Spiegel (1) e poi da E. Meyer (2), ma provato più chiaramente dal Cumont (3), le sue origini in Babilonia e risultò dall'unione del Mazdeismo con l'Astrolatria caldaica, avvenuta sotto gli Achemenidi. Infatti lo Zervanismo rappresenta l'introduzione nel Mazdeismo di una concezione caratteristica della Babilonia, la credenza nella Fatalità, nel Destino che guida gli avvenimenti del mondo ed è congiunto con la rivoluzione dei cieli stellati (4): come abbiamo visto, *Zervan akarana,* il Tempo infinito, il primo principio da cui tutto deriva, è identificato col Destino e talvolta confuso, tal'altra collegato col Cielo. Ora, tale concezione (di cui appena qualche traccia traspare nell'Avesta) (5) implica necessariamente le credenze babilonesi. È vero che negli ultimi anni si è manifestata la tendenza a diminuire l'antichità che precedentemente si attribuiva alla scienza astronomica presso i Babilonesi (che però risale certo al VII secolo a. C. (6)); ma antichissima è l'astrologia. Notizie di auguri di carattere astrologico risalgono al tempo di Gudea: ed è sicuro che già nel 2000 a. C. (e anche prima) l'osservazione sistematica e regolare dei corpi celesti costituiva nella Mesopotamia un importante ufficio dei Sacerdoti (7). Infatti « anche la più rozza astrologia.... esige un acuto senso di osservazione ed alcune conoscenze astronomiche (8) »; l'astrologia conduce all'astronomia. Ora i fondamenti teorici dello studio dei cieli erano questi: « 1) Il Cielo è il dominio degli Dei; 2) il sole, la luna, i pianeti e le stelle rappresentano Dei e Dee; 3) il movimento dei corpi celesti forma la rivelazione esteriore dell'attività degli Dei; 4) il cielo e la terra si corrispondono reciprocamente come l'originale e la copia; 5) ciò che avviene sulla terra è determinato in Cielo dagli Dei. Lo studio del Cielo conduce perciò tanto alla comprensione, quanto alla divinazione

(1) *Erânische Alterthumskunde* (Engelmann, Lipsia, 1871-78) II, p. 9 e segg.; pp. 186-87.

(2) *Geschichte des Alterthums* (Cotta, Stuttgart e Berlino, 1912) III², 77, pp. 123-24.

(3) *T. et M.*, I, pp. 8, 20.

(4) Ivi, p. 301.

(5) The Zend-Avesta *(S. B. E.,* IV, trad. *Darmesteter).* Part. I: *Vendîdâd: Fargard,* XIX, 13 (42), p. 207: « Invoca, o Zarathustra! il Cielo sovrano e il Tempo senza limiti » (V. Cumont, *Op. cit.*, p. 19).

(6) Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (trad. tedesca: Töpelmann, Giessen, 1915) II, 1, pp. 427-28.

(7) Ivi, pp. 423-25; p. 431.

(8) Ivi, p. 422.

del futuro (1) ». Anche più chiaramente il Cumont ha rilevato che non soltanto il postulato fondamentale dell'astrologia caldea è la credenza nell'influsso *fatale* dei corpi celesti (2), ma che i concetti del *grande anno* e dell'eterno ritorno si fondano su quelle osservazioni astronomiche che mostrano la ripetizione perpetua delle rivoluzioni siderali (3): e infatti, secondo Beroso che è l'interprete di vecchie teorie caldee, l'esistenza dell'universo è formata da una serie di « grandi anni », aventi ciascuno un'estate e un inverno; ciascuno di essi ha la durata di 432000 anni e riproduce esattamente quelli precedenti (4). Secondo una credenza caldeo-persiana le anime sono costrette da una ferrea necessità a discendere dai cieli per entrare nei corpi che le tengono prigioniere; esse attraversano le sfere dei pianeti, abbassandosi gradatamente finchè giungono alla terra; poi riprendono il loro viaggio in senso opposto per ritornare alla loro dimora primitiva (5). Origine babilonese ha il concetto della eternità degli Dei, fondato sull'osservazione dei movimenti dei corpi celesti che si ripetono continuamente (6); il Baal « signore del cielo » fu così pensato come il « signore dell'eternità (7) »: e il concetto dell'eternità fu congiunto con quello della necessità (8). Queste concezioni babilonesi formano il presupposto naturale e dello zervanismo e delle dottrine che abbiamo incontrato nella Grecia e nell'India. Bastava infatti identificare il cielo eterno e divino, nei

(1) Ivi, p. 420.

(2) Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. *Salvatorelli*, Laterza, Bari, 1913), pp. 131-32. Cf. Bousset (recensione del Reitzenstein, *Poimandres*, in *Gött. gel. Anzeigen*, 1905, I, p. 704).

(3) Cumont, *Le rel. orient.*, p. 132.

(4) Ivi, p. 179. V. Beroso, fr. 4, in *Fragmenta Historicorum Graecorum* (ed. *Müller*, Didot, Parigi, 1878), vol. II, pp. 498-99 e in Seneca, *Quaestiones naturales*, III, XXIX, 1 (ed. *Gercke: Opera:* Teubner, Lipsia, 1907, vol. II, pp. 132-133). Il Lenormant, *Essai de commentaire des Fragments Cosmogoniques de Bérose* (Maisonneuve et C.e, Parigi, 1871, pp. 214-17) parla a questo proposito del ritorno del punto equinoziale alla posizione primitiva, ma non si ha prova che i Babilonesi conoscessero la precessione degli equinozi prima della metà del II secolo a C. (Jastrow, *Op. cit.*, II, p. 428).

(5) Cumont, *T. et M.*, I, p. 38; *Le rel. Orient.* p. 179 Cf. Bousset pp. 707-08.

(6) Cumont, *Les dieux éternels des inscriptiones latines (Revue Archéologique*, 1888, I, pp. 184-92); art. *Aeternus*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, I*, pp. 696-97; *Le rel. orient.*, pp. 132-133.

(7) Ivi, p. 132.

(8) V. Diodoro, *Bibliotheca Historica*, II, 30 (ed. *Vogel*, Teubner, Lipsia, 1888, vol. I, p. 219, 4 e segg.).

cui movimenti necessari si manifesta il tempo, col tempo stesso per giungere alla concezione del Tempo, primo degli Dei, principio originario delle cose. La credenza nell'eterno ritorno, la dottrina del grande anno del mondo degli orfico pitagorici, e quella dei cicli successivi di creazioni e di distruzioni del mondo degli scritti indiani, il fatalismo che tali concezioni implicano necessariamente appaiono l'effetto naturale delle intuizioni babilonesi: la teoria della trasmigrazione delle anime appare il tentativo fatto dalla Grecia e dall'India per uscire dalla necessità fatale che spingeva le anime, come tutti gli altri esseri dell'universo, a percorrere gli stessi cicli di esistenza.

E per quanto riguarda la Grecia in particolare, non si può chiedere come abbia acquistato conoscenza delle concezioni zervanistiche. Infatti, dalla Mesopotamia il Madeismo zervanista si diffuse nell'Asia Minore sino dall'età degli Achemenidi (1); e dopo lo studio del Radet, pare provato che l'Asia Minore costituiva, sino dal VII secolo, l'anello di congiunzione della Grecia con l'Oriente (2).

(1) CUMONT, *T. et M.*, I, pp. 9-11; *Le rel. orient.*, p. 147 e segg.

(2) RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (Thorin et fils, Paris, 1893) pp. 279-92. V. specialmente pp. 303-304. [Coloro che sostengono l'origine autoctona della cultura greca ragionano così): « L'Egypte... ne s'est entr'ouverte aux Grecs que tard et peu. Quant'à l'Assyrie et à la Chaldée, elles sont bien loin de l'Hellade. Comment admettre dans ces conditions que les Grecs aient assez puisé au trésor de l'expérience orientale pour que leur culture ne paraisse plus qu'une évolution de l'état intellectuel qui régnait à Babylone et à Saïs? Des emprunts isolés sont possibles, mais non tout un corps de règles, de pratiques et d'habitudes.

« Cet argument perd singulièrment de sa valeur si l'on démontre qu'il a existé, aux portes mêmes du mond hellénique, un État oriental avec lequel les Grecs ont entretenu des rapports aussi intimes que suivis. Or, tel est précisément le cas du royaume lydien. Sa position géographique le predestinait à être, pour les Sémites des hauts plateaux, un lieu de rencontre et de fusion. C'est là que de 687 à 546 la Grèce d'Asie vient se pourvoir, s' initier aux religions de la Cappadoce, aux arts de l'Assyrie, aux sciences de la Chaldée. Pendant un siècle et demi, tout part de Sardes ou tout s'y rattache: découvertes économiques et industrielles, invention de la monnaie, déterminée par la création du trafic continental à longue distance, apparition du lyrisme, essor de la philosophie, de l'astronomie et de la géographie, diffusion des cultes orgiastiqus, progrès de la métallurgie et de la sculpture. La Lydie fut donc pour les Grecs, aux temps des Mermnades, un vaste champ d'études, un merveilleux foyer d' inspiration) ». Per la penetrazione nella Grecia del VII secolo del sistema babilonese dei pesi e per l' influsso dell'arte assisa su quella del medio-evo greco, v. E. MEYER, *Gesch. d. Alt:* II, pp. 535-36, pp. 376-77.

Inoltre l'idioma che le colonie iraniche impiegavano nelle relazioni diplomatiche e commerciali era l'aramaico e questo formava, sino dall'VIII secolo, la *lingua franca* dell'Asia Occidentale (1).

Del resto anche Erodoto (2) affermava che i Greci avevano ricevuto dai babilonesi varie cognizioni astronomiche e l'azione esercitata da questi sulle origini della scienza ellenica è riconosciuta ormai senza discussione (3); anzi il Warren afferma che il sistema dell'universo dei Pitagorici, con sette sfere invisibili, sebbene solide, ruotanti concentricamente, è solo l'ultimo residuo dell'intuizione del mondo, di antichità innumerabile, dei più antichi Semiti che sia possibile rintracciare (4).

Se, rispetto alla vera e propria astrologia, pare che i Greci siano penetrati in essa solo nell'età ellenistica, sembra però incredibile che anche in età molto più antica non abbiano avuto alcuna notizia di quelle concezioni astrologiche babilonesi che si collegano indissolubilmente col nome delle stelle e delle figure dello Zodiaco che entrano nella cerchia della cultura ellenica grazie ai Babilonesi (5); e qualche elemento dell'astrologia babilonese appare, a quanto sembra, presso i Pitagorici (6). D'altra parte, già nei libri più recenti del Rig-Veda s'incontra una terminologia astronomica di origine babilonese (7).

Tutti questi fatti rendono molto verosimile l'ipotesi (già parzialmente sostenuta dal Gomperz e dal Gruppe e più recentemente, con maggiore ampiezza, ma con argomenti, almeno in parte, molto discutibili dall'Eisler) che in Babilonia debba trovarsi la prima origine della concezione zervanistica, che poi si diffuse nella Grecia,

(1) Cowley, citato in Eisler, *Op. cit.*, p. 644 (4).

(2) II, 109: πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες. (ed. *Hude*, I).

(3) Cumont, *Babylon und die griechische Astronomie* in *Neue Jahrb. f. d. kl. Alt.*, XIV Jahr., XXVII B, p. 19; Jastrow, *Op. cit.*, p. 427 e segg.

(4) Warren, *Babylonian and Pre-Babylonian Cosmology (Journal of the American Oriental Society*, XXII, 1, pp. 139-40).

(5) Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie (Neue. Jahrb.* etc. XI Jahr., XXI B, p. 118).

(6) Boll, ivi, p. 119.

(7) Zimmern, *Altindisches Leben* (citato da Vernon Arnold, *Sketch of the Historical Grammar of the Rig and Atharva Veda: Journ. of the Amer. Or. Soc.*: XVIII, 2, p. 206).

da una parte, nell'India dall'altra (1). Per quanto riguarda i rapporti fra l'Orfismo e l'Oriente rispetto alla rappresentazione del tempo, si è mostrato dello stesso parere il Chiappelli (2).

Certo si tratta di ipotesi, ma anche queste non sono prive di valore quando si fondano su fatti e servono a chiarire punti dubbi ed oscuri. Ora, si può osservare che, dati i rapporti fra lo Zervanismo e l'Orfismo, non v'è più motivo di trovare, insieme col Kern, malsicura l'affermazione di Damascio che nella teogonia *rapsodica* Chronos figurava come principio primo da cui derivano Etere e Caos (3); infatti, anche nelle dottrine dei Magi di cui parla Eudemo dal Tempo derivano il principio del Bene e del Male e, prima di essi, la luce e le tenebre (4). Infatti dal Tempo, identificato col Cielo, provenivano nella concezione persiana la luce e le tenebre, in quella greca Etere e Caos, che facilmente si riducono al principio luminoso e a quello opposto.

Ma questo è un punto d'importanza secondaria; molto maggiore significato ha l'aiuto che l'ipotesi da noi accolta può dare per risolvere la discussa questione delle relazioni fra l'Orfismo e la filosofia greca, e dell'azione esercitata dal primo sullo sviluppo della seconda.

Da una parte lo Zeller afferma che l'influsso dei filosofi sulla teologia mistica degli Orfici sembra maggiore della reazione della teologia sulla filosofia, la quale gli pare non aver preso qualche

(1) V. GOMPERZ, (*Griech. Denk,* I, pp. 77-78); egli inoltre (p. 77) avvicina la rappresentazione orfica del Tempo a quella dello Zervanismo. Il GRUPPE invece afferma che, malgrado tutte le somiglianze, le differenze sono tanto notevoli da fare escludere ogni rapporto fra l'Orfismo e le concezioni persiano (*Griech. Myth. und Relig.* pp. 1596, 1596 (5) e p. 1597 (0); però trova verosimile che il centro del misticismo greco del VI secolo e di quello contemporaneo dell'India debba cercarsi in Babilonia (*Op. cit.* p. 1016 e p. 1032 e segg.); più chiaramente egli si dichiara per l'origine babilonese in *Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren* 1898-1905, in *Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft:* Supplementband: 137 B, p. 99). Ma il misticismo orfico-pitagorico sembra invece una reazione a dottrine babilonesi. L'EISLER sostiene la sua tesi molto largamente nell'opera citata (*Weltenmantel und Himmelszelt,* pp. 385 e segg.) in cui avvicina ai testi di Ferecide e degli Orfici quelli dello Zervanismo e della letteratura indiana.

(2) *L'Oriente e le origini della Filosofia Greca* (*Archiv f. Gesch. d. Phil.,* XXVIII, pp. 224-25).

(3) V. p. 12.

(4) In DAMASCIO, *Op. cit.,* 125 bis) V. p. 89 (1).

cosa di notevole dai misteri e dalla teoria dei misteri (1); alla religoine dei misteri, in generale, non può attribuirsi per l'apparizione della filosofia greca importanza maggiore che a quella pubblica (2): così le antiche cosmogonie non hanno avuto per la filosofia il valore che si creduto (3). Dall'altra parte invece il Joël (in un lavoro, il cui titolo annuncia esplicitamente lo scopo di derivare l'origine della filosofia della natura dallo spirito della mistica) afferma decisamente: « Gli antichi filosofi della natura mi sembrano in un certo modo orfici essi stessi, in ogni caso troppo ripieni dello stesso spirito degli Orfici, per aver bisogno del loro influsso.... Orfici e filosofi della natura fioriscono contemporaneamente, nel VI secolo, sono figli dello spirito di un unico tempo! » Appunto perchè imbevuti dello spirito orfico, gli antichi pensatori (Jonici, Eleati, Pitagorici) pensano e scrivono le loro dottrine (4). Se eccessiva è la negazione dello Zeller, non lo è meno (anzi senza dubbio lo è di più) l'affermazione del Joël, che si fonda su un'interpretazione unilaterale e arbitraria del più antico pensiero greco da un lato, del misticismo dall'altro (5).

(1) I[5], 1, pp. 51-52 e segg.

(2) Ivi, p. 65.

(3) Ivi, p. 101.

(4) Joël, *Die Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik:* (Reimhardt, Basilea, 1903), pp. 85-86. Per un'azione dell'Orfismo sul più antico pensiero greco v. pure Kern, *Empedokles und die Orphiker* (in *Archiv*, I, pp. 506-07).

(5) Il concetto del misticismo che ha il Joël (il senso dell'unità del singolo col tutto) ignora pienamente l'esistenza del puro misticismo cristiano, che implica la trascendenza di Dio, e quindi la distinzione di Dio e del mondo: l'unico misticismo che egli consideri è quello germanico. Una concezione di questo genere porterebbe a chiamare mistica ogni forma di monismo (talchè anche il materialismo più grossolano sarebbe tale) o, se non altro, di panteismo; mentre escluderebbe dalla cerchia della mistica qualunque intuizione religiosa fondata sulla trascendenza di Dio. Per il pensiero greco in particolare, si deve notare che, ammettendo tale concezione del misticismo, si dovrebbero chiamare mistici ben più i pensatori presocratici degli Orfici; infatti, di fronte al panteismo dei primi, che nell'individualità vedono solo una manifestazione del tutto, i secondi appaiono gli assertori della realtà dello spirito individuale; e solo dalle loro intuizioni e non dalle dottrine dei fisiologi, poteva derivare la credenza nell'immortalità dell'anima. (Cf. Rohde, *Psyche*[3], II, p. 140 e segg.; 196-97. V. pure Gruppe, *Griech. Myth. und Rel.*, II, p. 1041). Per non non cadere in errori così strani bisogna considerare il misticismo più sotto il rispetto dell'atteggiamento dello spirito di fronte alla Suprema Realtà, (senso di adorazione e, nelle forme più chiare di misticismo, estasi) che sotto

Tutto sommato, pure riconoscendo l'azione del misticismo e dell'Orfismo in particolare, sull'antica filosofia della natura (1), occorre affermare col Gilbert che la speculazione dei presocratici presenta la liberazione dello spirito dai vincoli delle credenze e delle tradizioni religiose (2).

Ma con ciò il problema è ben lungi dall'essere risolto, poichè finchè la questione è impostata in questi termini, non si vede come si possano conciliare le tendenze essenzialmente antitetiche del misticismo orfico e del razionalismo, sia pure ingenuo, dei più antichi pensatori presocratici, tendenze che poi (e ciò è notevolissimo), appaiono giustapposte nel Pitagorismo. Il riconoscimento di tale antitesi è forse la ragione più grave che induca a considerare con sospetto l'affermazione dell'influsso dell'Orfismo sul pensiero dei presocratici o, almeno, a ridurlo alla minima misura.

Ma ammettendo la derivazione dell'Orfismo dallo Zervanismo, sotto l'influsso delle credenze astrologiche (e astronomiche) babilonesi, le difficoltà spariscono, poichè lo Zervanismo rappresenta essenzialmente un sistema di concezioni, sia pure rudimentalmente,

quello delle concezioni che esso può accettare e che, nei diversi aspetti che la storia del misticismo presenta, possono essere diversissime. Per queste ragioni, non credo si possa dire col GILBERT (*Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie: Archiv*, XXIII, p. 277-79) che dall'intuizione panteistica della natura, che costituiva il fondamento dell'antica speculazione greca, e di quella ionica specialmente, doveva derivare una tendenza mistica che la portava a ricercare ovunque la sostanza divina che sta alla base dello sviluppo del cosmo. Il Gilbert trova giusta in sostanza la tesi principale del Joël, ma si deve contro quest'ultimo osservare che egli prende sempre alla lettera espressioni che nei più antichi pensatori greci sembrano avere un significato essenzialmente metaforico e poetico.

Nè su questo argomento, nè, in generale, su quanto riguarda l'antico pensiero greco ricordo le conclusioni di W. SCHULTZ (*Studien zur antiken Kultur* I: *Pythagoras und Heraklit;* II und III: *Altjonische Mystik:* Akademischer Verlag, Lipsia e Vienna, 1905 e 1907) perchè egli mostra di essere stato troppo fedele al principio: « Die Phantasie kennt keine Schranken und wir wissen dass sie allein die Mutter aller unserer Kenntnisse ist (*Alt. Myst.;* p. 283) ». Infatti, egli è soltanto guidato dalla più audace fantasia.

(1) V. DIELS, *Parmenides:* Reimer, Berlino, 1897, pp. 11-12); GRUPPE, *op. cit.*, II, p. 1034. (Il G. afferma che sebbene i filosofi posteriori ad Anassimandro e specialmente Eraclito rivelino molteplici influssi del misticismo, non possono chiamarsi mistici); CHIAPPELLI, *L'Oriente e le origini* ecc. (*Arch.*, XXVIII, pp. 224-25).

(2) *Jahr. ü. d. vorsokr. Phil.* (*Archiv.*, XXIII, p. 279).

scientifiche. Nella Grecia e nell'India, esso determinò sviluppi mistici ed escatologici, generando la credenza nella trasmigrazione delle anime e la ricerca della liberazione conseguibile con pratiche ascetiche, ma conservò pur sempre un intimo nocciolo teoretico; quindi si potrebbe dire che l'Orfismo servì per espandere in Grecia dottrine scientifiche babilonesi, anzi che esso agì sul pensiero ellenico *non in quanto misticismo, ma in quanto dottrina scientifica*. La funzione del pensiero greco fu appunto di purificare tale nocciolo teoretico dal suo involucro mistico, di svolgerlo e di dare a intuizioni ancora vaghe e fortemente mitiche il carattere rigoroso di concezioni razionali.

In varie forme, i pensatori presocratici mostrano i riflessi delle intuizioni fondamentali dello Zervanismo: si tratti della successione eterna di mondi che volta a volta nascono e periscono (Anassimandro), dell'alterna vicenda del regno dell'odio e dell'amore (Empedocle), *del grande anno del mondo* e di fasi successive di trasformazione delle cose e dell'universo (Eraclito), è sempre la dottrina di una successione periodica degli avvenimenti determinata necessariamente da una legge invincibile, che riappare: e questa determinazione del processo della genesi e della distruzione, questa necessità fatale che è la stessa legge del divenire dell'essere, vedremo affermata recisamente da Anassimandro e da Eraclito. L'intuizione centrale dell'astrolatria babilonese, si determina nei pensatori ellenici in cui assume l'aspetto dell'affermazione di un ordine necessario del divenire (1) di quella concezione che deve costituire il fondamento e il presupposto di ogni interpretazione scientifica della natura che non giunge alla negazione della successione temporale riducendola a una parvenza soggettiva priva di contenuto reale.

D'altra parte la dottrina della natura ingenerata e imperitura del

(1) Per l'importanza delle concezioni dell' « eterno ritorno » e del *grande anno* cf. RIVAUD, *op. cit. 51*, p. 70 (« La leggenda.... apre alla scienza una via, in cui, a partire da Anassimandro, si impegnerà per lungo tempo ») e *57*, p. 78: (« Così si era sviluppata in modi diversi la credenza in un ordine rigoroso del divenire. La leggenda in ciò toccava da vicino la scienza. Richiamando l'attenzione sul ritorno periodico dei fenomeni, sulla loro successione regolare, corregge ciò che la sua concezione del divenire poteva avere di scoraggiante per lo spirito umano. Essa lasciava alla scienza un vasto dominio. Ammesso il fatto del mutamento universale occorreva determinare le condizioni in cui si produce, le leggi che ne regolano l'ordine, contarne le fasi e misurarne i periodi »).

tempo che Aristotele (facendo un'eccezione per Platone) attribuisce a tutti i suoi predecessori, (1) richiama alla mente le osservazioni del Cumont (2) sul concetto di *Dei eterni* che è suggerito ai babilonesi dalla osservazione del movimento immutabile dei corpi celesti e che si contrappone alla credenza omerica in *Dei immortali*.

Abbiamo già incontrato principî eterni dell'essere in Ferecide; anche prima di lui, Anassimandro aveva parlato dell'eterno processo di formazione e di distruzione dei mondi e dell'eterna natura del primo principio (3).

Ora, per non parlare di particolari influssi orfici (che pure sono chiari anche in Anassimandro), è notevole il fatto che questa affermazione di un tempo eterno e di un divenire e di principi eterni appare appunto nell'età in cui le credenze orientali, per la via dell'Orfismo, penetrano nella Grecia.

Ancora si potrebbe osservare che il tentativo fatto in questa epoca dal pensiero ellenico di derivare tutti gli esseri del mondo da un primo principio, richiama la concezione Zervanistica, che nel tempo infinito vede non solo il primo degli Dei, ma l'essere da cui tutte le cose derivano. Però occorre rilevare subito una radicale differenza tra le due dottrine, cioè, in ultima analisi, tra le tendenze dello spirito orientale e quella della mente greca. Per quest'ultima, non si tratta ormai più di ricercare un Dio che è al sommo della gerarchia divina, ma un essere che costituisce la vera essenza, il primo principio delle cose. Così i presocratici trasformavano le intuizioni mitiche dell'Oriente in concezioni, sia pure primitivamente, teoretiche e segnavano l'inizio della ricerca scientifica: dall'Oriente il pensiero greco traeva elementi ed eccitamenti per iniziare l'età della ricerca teoretica; abbandonando, se non nelle espressioni (che talvolta hanno ancora aspetto mitologico) certo nell'intimo spirito

(1) Aristotele, *Physica*, VIII, 1, 251^b, 14-15: ἀλλὰ μὲν περί γε χρόνου ἔξω ἑνὸς ὁμονοητικῶς ἔχοντες φαίνονται πάντες· ἀγένητον γὰρ εἶναι λέγουσιν (ed. *Prantl*, Teubner, Lipsia, 1879, p. 159). Inoltre, *Aëtius*, *Placita*, in Plutarco, I, 22, 8 (*Dox. Gr.*, p. 318^a, 13) e in Stobeo, 1, 8, 40 (ivi, p. 318^b, 26).

(2) V. p. 31.

(3) [Plutarco], *Stromateorum Excepta*, 2: ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν; Ippolito, *Refutatio omnium haeresium*, 1, 6: οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φυσίν τινὰ τοῦ ἀπείρου.... ταύτην δ'ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω. (Per le citazioni complete di questi passi v. più avanti).

la sfera di concezioni in cui si era rinchiuso il pensiero orientale (1).

Vi è poi qualche cosa di più importante ancora di questa mutazione di atteggiamento del pensiero di fronte al problema dell'origine delle cose; ed è il valore sempre maggiore che i pensatori greci accordano alla razionalità nella loro concezione del mondo.

(1) Il Diès (*Le cycle mistique:* Alcan, Parigi, 1909: p. 100 e segg.) distingue una duplice forma, mistica l'una, razionale l'altra, della dottrina che nei pensatori presocratici considera la divinità origine e fine delle esistenze individuali. Nella forma mistica, « la divinità è origine e fine delle esistenze individuali inquanto divinità ». Essa è origine perchè è il fine desiderato delle creature coscienti che tendono a ritornare ad essa con cui sono sostanzialmente identiche e dalla quale si sono separate per decadenza e per colpa. Nella seconda invece, la divinità è principio e termine di esistenza piuttosto che origine e fine; è origine non quale divinità, ma quale sostanza particolare, scelta fra le altre perchè, per la sua indeterminatezza, si adatta ad essere concepita come principio; è divinità perchè è pensata come sostanza universale e germe dell'universo, divino per natura propria. Così è termine non inquanto divinità, ma inquanto sostanza universale indeterminata in cui possono risolversi tutte le determinazioni individuali « Non è origine nel senso di perfezione prima, donde ogni uscita è decadenza, discesa forzata o colpevole; non è termine nel senso di perfezione ultima, in cui il ritorno avviene solo per ascensione meritoria. È principio spontaneo e termine ultimo dell'evoluzione cosmica; solo una legge necessaria e universale esiste nell'uscita come nel ritorno delle esistenze individuali (p. 101) ». Nella prima forma, tale concezione nasce nella religione, ma non in quella classica, erede delle leggende, già razionalizzate, dell'epopea o delle teogonie, in cui gli dei, prodotto tardivo dell'evoluzione cosmica, non sono nè fonte prima e originaria di esistenza, nè termine trascendente cui aspira la vita umana; invece, tale dottrina deriva piuttosto dal misticismo della religione primitiva delle sette che la continuano.

Ma per concludere così il Diès deve dividere arbitrariamente le intuizioni di ciò che egli chiama l'*Orfismo rituale* (pp. 41-43) dalle concezioni dell'*Orfismo dottrinale* (p. 47 e segg.); ora, l'affermazione del ciclo dell'esistenza, che egli non può non attribuire al primo, non è separabile dalla metempsicosi e dalla dottrina del ciclo cosmico, che sono invece rintracciati nel secondo, il quale è collegato con Ferecide e con Lino per la concezione di un primo principio offerta dalle Teogonie. Ora, come abbiamo visto, tutte queste dottrine si collegano e presuppongono una visione fatalistica del divenire in cui il primo principio, identificato con la legge necessaria di questo, è pensato anche come origine e termine degli esseri individuali.

Le due forme che il Diès contrappone si collegano nell'Orfismo; in esso però, per l'aspirazione a porre termine al ciclo della genesi, è accentuato l'aspetto mistico della dottrina, che invece viene sempre più eliminato dai pensatori presocratici, i quali ricercano non una divinità, ma la vera essenza delle cose individuali.

Così in Eraclito la legge del perenne divenire è il λόγος, in Parmenide appare (come vedremo fra poco) l'affermazione che solo l'essere è e il non essere non è, perchè il primo solo è pensabile; in Anassagora il νοῦς o intelligenza è pensato come ordinatore e direttore dell'accadere cosmico. Così, quando la mente greca ritenterà in seguito, di derivare tutto l'essere da un primo principio, vedrà in esso l'essenza della razionalità (Stoicismo) o qualche cosa che, pure essendo superiore anche alla conoscenza, si esplica nell'intelligenza (νοῦς) come nella sua manifestazione più pura (Neo-Platonismo).

Da un altro lato, il misticismo orfico-pitagorico dà contenuto e significato essenzialmente etico alla dottrina della trasmigrazione delle anime; e quando essa è accolta da Platone, l'esigenza razionale si accentua ancora, perchè l'anima è concepita come razionale nella sua intima essenza e quindi affine al mondo delle idee, in cui risiede la suprema razionalità: così il dualismo platonico, non superato da Aristotele, si fonda appunto sulla opposizione della razionalità e del contrario di essa.

In una parola, lo spirito greco supera le intuizioni orientali in cui trova il suo punto di partenza non solo perchè le trasforma in modo tale da renderle l'oggetto di una vera ricerca scientifica, ma sopratutto perchè fa rilevare in modo sempre più chiaro l'esigenza della razionalità.

IL PERIODO COSMOLOGICO: I FISIOLOGI

A) — *Anassimandro ed Empedocle* (la concezione ciclica del tempo);
B) — *Eraclito;*
C) — *Gli Eleati;*
D) — *Democrito.*

Coi fisiologi entriamo nel dominio della vera filosofia greca. Come abbiamo già ricordato, essi si accordavano nel considerare il tempo come ingenerato e imperituro. Aristotele, ricordando le opinioni dei suoi predecessori sul tempo, dice che alcuni affermarono che è il movimento dell'universo, altri la stessa sfera di questo (1). Simplicio, commentando questo passo, ricorda che, secondo il parere di Teofrasto e di Alessandro di Afrodisia, la prima opinione appar-

(1) *Phys.*, IV, 10, 218a, 33, 218b, 1 (ed. P., p. 81).

terrebbe a Platone e attribuisce la seconda ai Pitagorici (1). Egli poi, tenendo conto di altre parole di Aristotele che si trovano poco dopo (ἐπεὶ δὲ δοκεῖ μάλιστα κίνησίς εἶναι καὶ μεταβολή τις ὁ χρόνος (2)) unisce a queste due una terza opinione, che identifica il tempo col movimento (3). Però, le parole ricordate non dicono espressamente se si tratti di una teoria effettivamente sostenuta da qualchè pensatore; e lo stesso Simplicio non cita alcun nome in proposito. Quindi, dal passo Aristotelico ora citato, non si può, per il periodo dei fisiologi, ricavare altro che la notizia riguardante i Pitagorici della quale abbiamo già parlato.

A) — Quando, all'inizio della ricerca scientifica, i filosofi della scuola Jonica si domandano che cosa costituisca l'essere permanente delle cose, il principio da cui derivano e nel quale ritornano gli esseri mutevoli offerti dall'esperienza, affermano già che la realtà fondamentale è qualche cosa che non nasce e non perisce, pure trasformandosi continuamente con un processo incessante di genesi: ma fra essi merita particolare riguardo Anassimandro, il quale, avendo riposto l'essenza delle cose nell'ἄπειρον (4), afferma che le cose deb-

(1) *In Aristotelis physicam*, p. 700, 17-22.
(2) *Phys*, ivi, 218b, 9-10 (p. 82).
(3) *In Phys.*, p. 700, 22 e seg.
(4) L'interpretazione di questa parola ha dato luogo a una quantità di discussioni e non si può dire che la questione appaia risolta. Secondo lo Zeller, l'ἄ. è la materia infinita rispetto alla massa (I[5], 1, pp. 197-99): la materia prima di A. (lo Z. continua) non era determinata rispetto alle qualità ed è verosimile che egli non le attribuisse alcuna determinazione (ivi, pp. 213 e 216); e spazialmente infinito è l'ἄπειρον per il Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (p. 13), per il Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele* (in *Annali della R. S. N.le Superiore di Pisa:* Filosofia e Filologia; vol. XII; Nistri, Pisa, 1897, pp. 7-9) e il Burnet, *Early Greek Phil.* (*16*, p. 60 e p. 60(2). Secondo il Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Weidmann; Berlino, 1874, p. 52 e segg.) l'ἄ. è indeterminato qualitativamente, non infinito nello spazio. Secondo la tesi sostenuta dal Tannery, *Pour la science hellène* (Alcan, Parigi, 1887, pp. 93-100); e dal Milhaud, *Les philosophes-géomètres de la Grèce* (Alcan, Parigi, 1900, pp. 68-74) l'ἄ. era un elemento primitivo in cui tra le diverse forme della materia non esistevano i limiti che ora le separano. Il Heidel, *On Anaximander* (in *Classical Philology,* VII, p. 213 e p. 226), pure interpretando l'ἄ. come un illimitato spaziale e quantitativo, pensa che A. non l'ha forse concepito come infinito in istretto senso. Il Brandis, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie* I, p. 54, il Natorp, *Ueber das Princip*

bono dissolversi in ciò da cui nascono, poichè esse pagano reciprocamente il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (1). In questa affermazione, che riflette le credenze pessimistiche del misticismo orfico, l'esistenza degli esseri individuali è pensata così come una colpa che deve espiarsi colla distruzione, in modo che la natura offre un perenne circolo di formazioni e di annientamenti (2). Applicando tale intuizione alla totalità della natura, Anassimandro

und die Kosmologie Anaximander's (in *Philosophische Monatshefte*, XX, pp. 368 e segg.), il DÖRING, *Geschichte der griechischen Philosophie* (Reisland, Lipsia, 1903, I, pp. 31-32), il BODRERO, *I presocratici* (in *Rivista di filosofia e scienze affini*, 1908, I, vol. XVIII, p. 239) ed il GILBERT (rec. dell'opera del Burnet in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 171 Jahrgang, 1909, p. 1006) ammettono sia l'infinità spaziale che l'indeterminatezza qualitativa. Più tardi il TANNERY (*Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre*: in *Archiv.* ecc., VIII, p. 446-47) suppose che l'aria invisibile di Anassimene non fosse altro che l'ἄπειρον di A.: in tal caso egli giungeva ad ammettere l'infinità spaziale in questo. Il WINDELBAND, *Geschichte der alten Philosophie*², *16* (Beck, Monaco, 1894, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft hsg. von* MÜLLER, V, 1), pure affermando che l'unica determinazione dell'ἄπειρον è quella dell'infinità spaziale e temporale, lo avvicina al Caos delle antichissime rappresentazioni mitologiche per l'indeterminatezza dei suoi rapporti con le materie particolari pp. 27-28. Già il RITTER [*Hist. de la phil. ancienne*, I, p. 236], aveva accostato le due rappresentazioni). Il DIELS (*Uber Anaximanders Kosmos*: in *Archiv.*, X, p. 235) afferma che « das ἄπειρον selbst ist ein urpoetischer Gedanke ». Il RIVAUD, (*Le probl. du dev.*, *63*, pp. 87-88) rileva che le notizie che ci vengono dai doxografi in generale e da Aristotele sono confuse e contraddittorie (cf. note 188, 189, 190) e giunge alla conclusione che lo stesso Aristotele non avesse dell'ἄπειρον un concetto chiaro; avvicinandosi al Diels egli sostiene che si tratta « d'une image, image enfantine, confuse et démesurée comme l'image même du chaos » (*64*, pp. 90-91): infatti, tutte le notizie che abbiamo dell'ἄ. sono negative (ivi, p. 90, nota 195). Per l'EISLER, nel testo originario il principio delle cose era non un impersonale ἄπειρον, bensì una divinità, la divinità « orfica » Χρόνος o Αἰών ἄπειρος; (*Op. cit.*, p. 665 e segg., p. 666 (1), v. pure p. 423 (2) e p. 506 (2); ma la sua interpretazione è puramente ipotetica e non ha alcuna seria base nei testi.

(1) SIMPLICIO (da TEOFRASTO *Phys. Dox.*, fr. 2), *In phys.*, p. 24, 18-20: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (In *Dox. Gr.*, p. 476, 8-11; in *F. d. V.*³, I, *2*, 9, p. 15, 26-29).

(2) Questa è l'interpretazione comune (cf. ZELLER, I⁵, 1, p. 229-33; BAEUMKER, *Das prob. der Mat.*, pp. 14-15; WINDELBAND, *Gesch. d. alt-Phil.*², *16*, p. 30; GOMPERZ, *Op. cit.*, I, pp. 45-46; DIELS, *Ub. Anax. Kosmos; Archiv.*, X p. 235; RIVAUD, *Op. cit.*, *65*, pp. 93-94). Quest'ultimo, che avvicina il testo di A. alle speculazioni mistiche e pessimiste del più antico orfismo, si accorda col Diels nel collegare l'opera del pensatore jonico al grande movimento religioso del

pensa questa come una serie innumerevole di mondi che volta a volta escono dall'ἄπειρον per ritornarvi (1).

In tal modo Anassimandro (il quale affermava che è determinato per le cose il tempo della nascita, dell'essere e della distruzione (2) e pensava così un ordine regolare e fisso nella successione infinita delle cose) esponeva la concezione della natura *ciclica* del tempo, che noi abbiamo già incontrato precedentemente e che per la sua indeterminatezza deve essere distinta da quella della *successione reversibile:* infatti la prima, che è caratterizzata dal ritorno periodico degli avvenimenti, non contiene, come la seconda, l'affermazione che i vari termini di una serie *abcd* possono ritornare al punto di partenza con inversione precisa *(dcba)*: perchè nella concezione ciclica è richiesta soltanto la ripetizione regolare. Queste

VI secolo cui si connettono del pari quelle di PINDARO e dei primi orfici. Invece per lo ZIEGLER (*Ein Wort von Anaximander:* in *Archiv.*, I, pp. 16-27), che cancella ἀλλήλοις, il pensiero dell'ingiustizia dell'esistenza singola non è greco; il mondo dovrà perire per l'ingiustizia degli uomini. (Ma egli trascura troppo le tendenze mistiche messe in rilievo dai due storici precedenti; inoltre non si vede perchè le cose debbano espiare le colpe degli uomini. V. ZELLER, luogo citato, p. 229 (2). Il DÖRING (*Zur Kosmogonie Anaximanders* in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 144, 1899, pp. 202-05), sostiene che la testimonianza di Teofrasto non parlava della distruzione totale del mondo, bensì di quella delle cose singole, ma si tratta di un'affermazione molto arbitraria.

(1) [PLUTARCO], *Stromateorum Excepta*[2]*:* in PLUTARCO, *Moralia* (ed. *Bernardakis*, Teubner, Lipsia, 1888-1896; vol. VII, p. 37, 5-12): da EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, I, 8, 2 (in *Opera*, ed. *Dindorf*, Teubner, Lipsia, 1867, vol. I, p. 25, 29-30; p. 26, 1-6): in *Dox. Gr.*, p. 579, 7-11; in *F. d. V.*[3], I, *2*, 10, p. 16, 10-15; IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, I, 6, 1-2 (in ORIGENE, *Opera*, vol. VI, p. III, vol. 16 della *Patrologia Graeca*, ed. *Migne*, col. 3029): in *Dox. Gr.*, p. 559, 15-22; in *F. d. V.*, ivi, 11, p. 16, 24-31; AËTIUS, *Pl.*, in PLUTARCO, I, 3, 3 (*Dox. Gr.*, p. 277b, 3-9; cf. AËTIUS, in STOBEO, I, 22, 3 (in *Dox. Gr.*, p. 327b, 10-14; in *F. d. V.*, ivi, 17, pp. 18, 34-36); S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 2 (ed. *Dombart*, Teubner, Lipsia, 1909, vol. I, p. 322, 20-23: in *F. d. V.*, ivi, 17, p. 18, 23-26); SIMPLICIO, *De coelo* (ed. *Heiberg*, p. 615, 16-18); in *F. d. V.*, ivi, 27-30: CICERONE, *De natura deorum*, I, *10*, 25 (*Opera*, ed. *Müller*, Teubner, Lipsia, 1890, p. IV, vol. II, p. 13, 4-6): ivi, 31-33. Questa interpretazione, che è sostenuta dalla maggior parte degli storici, viene invece combattuta dal BURNET (*Op. cit.*, *18*, p. 62) il quale intende i mondi innumerevoli di A. nel senso della coesistenza e non della successione.

(2) IPPOLITO, *Refutatio*, I, 6, 1 (*Dox. Gr.*, p. 559, 18-19; in *F. d. V.*, p. 16, 27-28): λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.

due intuizioni della successione temporale, che abitualmente si confondono, presentano caratteri spiccatamente diversi; quella ciclica è meno esattamente determinata di quella dell'assoluta reversibilità che meglio si conforma alle esigenze rigorose del pensiero scientifico. Certo, anche la prima contiene l'affermaziono di un ordine necessario del divenire, di una legge eterna che sovrasta alla successione delle cose e degli avvenimenti; ma più strettamente rigorosa è la concezione dell'assoluta reversibilità del tempo che viene a collegarsi strettamente coll'intuizione meccanica del mondo la quale, vedendo un'identità sostanziale sotto il variare dei fenomeni, non può concepire la successione temporale se non come una serie che può invertirsi *ad libitum* senza alterazioni.

L'intuizione ciclica del tempo riappare in Empedocle, che l'applica al suo sistema in cui il divenire del mondo è spiegato con l'azione dei due principi fondamentali: *Amore e Odio,* il primo dei quali produce l'unione, il secondo la separazione degli elementi delle cose (acqua, aria, terra, fuoco); e questi principi agiscono in modo che, per tutta l'eternità, ora l'amore raccoglie in un solo tutto lo *Sfero,* gli elementi, ora l'Odio comincia a separarli finchè giunge la loro completa divisione: allora l'Amore di nuovo esercita il suo potere che culmina quando è un'altra volta raggiunta l'unificazione completa, cui segue un nuovo processo di separazione (1).

(1) *F. d. V.*3, I, *21,* B, 16-37, pp. 229-241; SIMPLICIO (da TEOFRASTO, *Phys. D.,* fr. 3). *In phys.,* p. 25, 21 e segg., in *Dox. Gr.,* p. 478, 1 e seg.; in *F. d. V.,* ivi, A, 28, p. 204, 13-19. (Cf. SIMPLICIO, ivi, p. 154, 6 e segg.; p. 188, 30-31); PLATONE, *Sophista,* 242, D-E (*Dialogi,* ed. *Hermann-Wohlrab,* Teubner, Lipsia: vol. I, 1887, p. 420): in *F. d. V.,* ivi, A, 29, p. 204, 28-34; ARISTOTELE, *Phys.,* I, 4, 187a, 20 e seg. (p. 7): ivi, A, 46, p. 208, 1-6: AËTIUS, *Pl.* in STOBEO, I, 20, 1: in *Dox. Gr.,* p. 331b, 18-20; in *F. d. V.,* ivi, A, 52; p. 209, 11-12; SIMPLICIO, *De coelo* (p. 293, 18-24): ivi, A, 52; p. 209, 12-17.

Si allontana da questa, che è l'interpretazione comune del pensiero di Empedocle, quella molto ingegnosa, ma molto audace del BODRERO, *Il principio fondamentale del pensiero di E.* (Loescher, Roma, 1904). Che il divenire presenti 4 fasi (due fasi estreme: dominio dell'*Amicizia* o *Sfero* e dominio dell'*Odio* o dissoluzione degli elementi: due fasi intermedie, in una delle quali l'*Amicizia,* nell'altra l'*Odio* riprende il sopravvento) è ammesso dalla maggior parte degli storici: cf. ZELLER, I5, 2, p. 779; S. FERRARI, *La filosofia di Empedocle* (in *Rivista italiana di filosofia,* 1891, Anno VI, vol. II, pp. 58-59); WINDELBAND, *Op. cit., 21,* p. 49); GOMPERZ, *Op. cit.,* I, p. 193; COVOTTI, *La Fil. nella Magna Grecia e in Sicilia* (*Annali delle Università Toscane,* XXIII, p. 151-53); BURNET, *Ear. Gr. Phil.*2 (*110,* p. 270); BIGNONE, *I poeti filosofi della Grecia. Empedocle* (Bocca, Torino, 1916), p. 216 e segg., pag. 547 e segg.), che tratta

In Empedocle riappare la concezione orfico-pitagorica della trasmigrazione delle anime per cui gli spiriti che si siano macchiati di colpe debbono, rinascendo sotto forme svariate, compiere un ciclo di esistenze diverse prima di ritornare alla loro beata condizione primitiva (1).

B) — L'affermazione dell'assoluta reversibilità del tempo appare per la prima volta in un pensatore cui abitualmente si attribuisce l'intuizione ciclica, cioè in Eraclito; e si può notare che anche recentemente il Meyerson si limitò ad osservare che nella sua dottrina non appare « un senso molto chiaro dell'irreversibilità del fenomeno particolare » (2).

Però l'intuizione della reversibilità del tempo si collega disgraziatamente con tutto il sistema eracliteo; e dico *disgraziatamente,* perchè l'interpretazione del pensatore, che già gli antichi chiamavano *oscuro,* è sempre dubbia ed incerta, come provano le interminabili discussioni degli storici, i quali non riescono ancora a mettersi d'accordo nè sul significato delle concezioni singole, nè sul principio fondamentale del sistema: del resto, nel caso di Eraclito più ancora che di altri è certo che l'interpretazione complessiva che si dà della teoria generale determina anticipatamente quella delle dottrine particolari. Richiamerò le concezioni più significative dell'oscuro pensatore di Efeso che ci sono tramandate da antiche testimonianze indicando anche le più importanti interpretazioni che ne sono state date.

Fra le dottrine eraclitee più spesso ricordate (e specialmente da Platone e da Aristotele) è l'affermazione del continuo mutamento, dell'incessante fluire delle cose (3). Assomigliando questa mutazione

ampiamente le questioni collegate col *ciclo cosmico* di Empedocle: pp. 544-598). Invece von Arnim (*Die Weltperioden bei Empedokles* in Festschrift T. Gomperz: Hölder, Vienna, 1902, pp. 16-27), seguito dal Gilbert (*Archiv.* ecc., XXIII, p. 424) ammette solo tre fasi: *Sfero,* dissoluzione degli elementi prodotta dall'*Odio,* progressiva unione compiuta dall'*Amore*: una discussione di questa interpretazione può trovarsi in Bignone, *Op. cit.*, p. 591 e segg.; C. E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles* (The University of Chicago Press, 1908, pp. 54-55) preferisce distinguere due periodi: dell'Amore e dell'Odio.

(1) Cf. i Καθαρμοί (*F. d. V.*, I, *21*, B, 112-153; pp. 264-279 e specialmente i frammenti 115, 117-120, 146).

(2) *Identité et réalité* (Alcan, Parigi, 1908), p. 428.

(3) Platone, *Cratylus,* 401 D: ivi, 402, A: λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (ed. *Hermann-Wohlrab,* I, p. 204: in *F. d. V*[3],

al flusso di una corrente, Eraclito afferma che non è possibile scendere due volte nello stesso fiume (1). Che questa intuizione del divenire abbia nel pensiero di Eraclito un significato universale è riconosciuto in generale dagli storici; un'eccezione costituisce lo Schuster, ma non si può dire che la sua interpretazione (egli traduce πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει con *Alles geht von der Stelle und nichts beharrt* (2): cioè Eraclito avrebbe affermato che nel mondo nulla si sottrae alla distruzione finale) (3), possa reggere davanti alle testimonianze concordi di tutta l'antichità. E queste provano altresì che a torto il Teichmüller (che contro lo Zeller, il quale vedeva nell'affermazione del divenire un principio metafisico, l'interpreta come la generaliz-

I, 12, A, 6, p. 73, 8-9); ivi, 412 D (I, p. 220); *Theaetetus*, 152 D-E (I, p. 281) e 160 D (I, p. 294): οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα; Aristotele, *Metaphysica*, I, 6, 987a, 32-35: ταῖς Ἡρεκλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων (ed. *Christ*, Teubner, Lipsia, 1895, p. 19: in *F. d. V.*, I, *52*, 3, p. 433, 15-16): ivi, III, 5, 1010a, 13-14 (p. 80: in *F. d. V.*, ivi, 4, p. 433, 26-27); *Phys.*, VIII, 3; 253b, 9-11: καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ'οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ (ed. *P.*, p. 164); *De anima*, I, 2, 405a, 28 (ed. *Biehl-Apelt*, Teubner, Lipsia, 1911, p. 10); *De coelo*, III, 1, 298b, 29-33 (ed. *Prantl*, Teubner, Lipsia, 1881, p. 68): Aëtius, *Pl.* in Plutarco, I, 23, 7 (in *Dox. Gr.*, p. 320a, 5-9; in *F. d. V.*, I, 12, A, 6, p. 73, 10-12) e in Stobeo, I, 19, 1 (in *Dox. Gr.*, p. 320b, 11-13); Alessandro d'Afrodisia, *In Arist. Topicorum libros octo commentaria*(ed. *Wallies*, Reimer, Berlino, 1891), p. 79, 2-4; p. 559, 23-24; *in Arist. Metaphysica commentaria* (ed. *Hayduck*, Reimer, Berlino, 1891), p. 308, 22 e seg.; p. 339, 15 [Alessandro d'A.], ivi, p. 740, 22-24; p. 786, 11-12; Ammonio, *In Arist. de interpretatione* (ed. *Busse*, Reimer, Berlino, 1897), p. 9, 11-12; Simplicio, *In Phys.*, p. 887, 1-2; p. 1257, 16-17.

(1) *Frammenti* in: Ario Didimo, fr. 39, 2 (in Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 20, 2 (ed. D., II, p. 375, 17-18): ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (in *F. d. V.*, ivi, B, 12, p. 80, 12-13; in *Dox. Gr.*, p. 471, 4); Plutarco, *De E.*, 18, 392b (*Moralia*, III, p. 21, 1: in *F. d. V.*, ivi, B. 91, p. 96, 1-2; cf. *De sera numinis vindicta*, 15, 559c (*M.* III, p. 445, 12-15) e *Quaestiones naturales*, 2, 912a (*M.* V, p. 374, 22-24). *Testimonianze* in: Platone, *Crat.*, 402 A (in continuazione col passo citato sopra): καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης; Aristotele, *Met.*, 1010, a, 12: καὶ [Cratilo] Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι (in *F. d. V.*, ivi, *52*, 4, p. 433, 26-27); Sesto Empirico, *Pyrrhonianae Hypotyposes*, III, 115 (*Opera*, ed. *Mutschmann*, vol. I, p. 165 [148, 4-6]); Diogene L., IX, 1, 8 (ed. C., p. 228, 44: in *F. d. V.*, ivi, A, 1, p. 69, 5-6); Simplicio, *In phys.*, p. 77, 31-32; p. 1313, 8-12.

(2) Schuster, *Heraklit von Ephesus* (in *Acta Societatis Philologae Lipsiensis*, III: Teubner, Lipsia, 1873), p. 86.

(3) Ivi, p. 214, V. pp. 201-16.

zione di esperienze di ordine fisico) (1) sostiene che con essa Eraclito non arrecava nulla di nuovo (2); poichè è ben chiaro che per Platone ed Aristotele Eraclito è il vero creatore di una nuova concezione del reale, radicalmente diversa da quella dei suoi predecessori, appunto perchè incentrata nella dottrina del divenire. Principio delle cose è il fuoco, dalle cui trasformazioni tutti gli esseri provengono (3). Non tutti, veramente, riconoscono nel fuoco eracliteo una sostanza materiale; così il Lassalle (sul quale ritorneremo fra poco) vede nel principio di Eraclito il fuoco puro e immateriale, distinto da quello sensibile (4); lo Zeller, che pure si oppone a tali conclusioni e dichiara che il fuoco non è un'astrazione metafisica, un principio assolutamente immateriale, ma una sostanza determinata (5), altrove sostiene che per Eraclito il principio metafisico del divenire universale diventa un'intuizione fisica; che la legge del cambiamento si rappresenta ad Eraclito sotto quell'intuizione simbolica, dalla cui forma sensibile non giunge a separare il significato universale (6), e circa nello stesso modo parlano il Windelband

(1) ZELLER, I^5, 2, p. 643; TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, I, p. 121 e segg. (Perthes, Gotha, 1876).

(2) *Op. cit.*, pp. 122-23.

(3) ARISTOTELE, *Met.*, I, 3, 984[a], 7-8 (p. 10); SIMPLICIO (da TEOFRASTO, *Phys. D.*, fr. 1): *In phys.*, p. 23, 33; p. 24, 1 e segg.: Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.... πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχήν.... πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡ. πάντα (in *Dox. Gr.*, p. 475, 14 e segg.; in *F. d. V.*, ivi, A, 5, p. 72, 30-34. Cf. SIMPL., ivi, p. 113, 30; p. 149, 8; p. 203, 2; p. 274, 24; p. 480, 27-28; 33): AËTIUS, *Pl.*, in PLUTARCO, I, 3, 11 (in *Dox. Gr.*, p. 283[a], 16-17; p. 284[a], 1-4; in *F. d. V.*, ivi, A, 5, p. 72, 35-38) e in STOBEO, I, 10, 14 (in *Dox. Gr.*, p. 283[b], 3-4, p. 284[b], 1); ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In metaphysica*, p. 27, 7-8; p. 46, 16-17; p. 670, 20-21; DIOGENE L., IX, 1, 8 (p. 228, 41 e seg.; in *F. d. V.*, ivi, A, 1, p. 69, 3-4); SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, IX, 361 (II, p. 287 [461, 30]).

(4) LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus* (Duncker, Berlino, 1858, I, p. 54, p. 278, p. 361; II, p. 7, p. 27).

(5) *Phil. d. Gr.*, II^5, 2, pp. 650-51.

(6) Ivi, pp. 643-44 e 644 (1). Che il fuoco sia un simbolo del divenire aveva già affermato lo SCHLEIERMACHER, *H. der dunkle* (*Sämmtliche Werke:* Reimer, Berlino, 1838, III, 2, p. 89 e segg.). A un'interpretazione simile era giunto il RITTER, *Hist. de la phil. anc.*, I, p. 206 e segg. affermando che il fuoco non è un elemento, bensì la forza vitale e che il modo in cui E. ne parla è puramente simbolico. Il BRANDIS, *Gesch. der Entw. d. gr. Phil.*, I, pp. 66-67 e p. 76, vede pure nel fuoco non una materia prima, ma una forza che è il fondamento della materia e dei suoi mutamenti.

per il quale il fuoco è soltanto l'immagine sensibile del divenire (1) e il Bauch (2), che con sicurezza pareggiata soltanto dalla mancanza di solide ragioni, nega che il fuoco sia sostanza. Ma gli altri storici (Schuster (3), Heinze (4), Teichmüller (5), Gomperz (6), Baeumker (7), Milhaud (8), Burnet (9), Brieger (10), Gilbert (11), Bodrero (12), sono concordi nel riconoscere nel fuoco una sostanza materiale, e con buona ragione, perchè le diverse fasi di trasformazione di esso, di cui dovremo parlare tra breve, non hanno più senso quando il fuoco è interpretato come un simbolo. Perchè Eraclito, che affermava l'universale divenire, ammetteva che il fuoco è il principio delle cose? Per la stessa natura del fuoco, che, trasformandosi continuamente, si conforma all'intuizione della trasformazione dell'essere (13).

(1) *Gesch. d. alt. Phil.*2, *18*, p. 35.

(2) *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie* (Winter, Heidelberg, 1910), pp. 30 (3) e 31 (0). Il BAUCH afferma che non esiste nemmeno una testimonianza che veramente provi la natura materiale del fuoco, quasi che non fosse decisiva la testimonianza di Aristotele.

(3) *Op. cit.*, p. 95.

(4) *Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie* (Schmidt, Oldemburg, 1872), p. 5.

(5) *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, I, p. 119; p. 135.

(6) *Zu H's, Lehre und den Ueberresten seines Werkes* (in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften* [di Vienna]: CXIII, 1886), p. 1021, *Gr. Denk*, I, p. 52 e seg.

(7) *Das probl. der Mat.*, pp. 20-21.

(8) *Les phil. géom. de la Gr.*, p. 78.

(9) *Ear. Greek Phil.*2, *69-70*, pp. 160-62 e 161 (1).

(10) *Die Grundzüge der heraklitischen Physik* (in *Hermes*, XXXIX, p. 186); *H. der Dunkle* (in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, VII Jahrgang, 1904 XIII B, p. 688). Egli però dice che in certo senso il fuoco è solo un simbolo della sostanza prima.

(11) *H's. Schrift* περὶ φύσιος (in *Neue Jahrb. f. das kl. Alt.*, XII Jahr., 1909, XXIII B; pp. 165-166.

(12) *Eraclito:* Bocca, Torino, 1910, p. 63.

(13) Cf. ARISTOTELE, *De anima*, I, 2, 405a, 26-28: Ἡ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι (ed. *Biehl-Apelt*, p. 10). Per E. πῦρ e ἀναθυμίασις si identificano (cf. più avanti) quindi ciò che è detto per l'uno vale per l'altro.

Secondo lo SCHUSTER (*Op. cit.*, pp. 170-71) e il BAEUMKER (*Op. cit.*, pp. 20-21) E. avrebbe considerato nel fuoco, piuttosto che il continuo mutamento, la proprietà attribuitagli dagli antichi, di essere principio di vita, ma non si vede perchè essa dovesse essere la principale ragione della scelta. Il

Ma il fuoco è per Eraclito fornito di ragione (1), e una testimonianza di *Aetius* mostra che egli chiamava Dio il fuoco eterno, (2) che, in uno dei suoi più celebri frammenti è identificato col κόσμος. (3) Siccome Sesto Empirico parla di un λόγος κοινὸς (comune a tutti gli uomini) καὶ θεῖος (4), e nel passo già citato di *Aëtius* il λόγος è inteso come εἱμαρμένη, (5), sembra che per Eraclito il fuoco eterno ed intelligente fosse insieme il κόσμος, l'εἱμαρμένη, Dio e il λόγος. In questa intuizione panteistica la sostanza prima delle cose,

TANNERY (*Op. cit.*, p. 169) crede invece che la concezione eraclitea sia stata determinata senza dubbio da motivi religiosi. E. avrebbe così voluto mettere in rilievo il carattere divino e intelligente della sua sostanza primordiale, che egli concepiva come la materia più sottile e meno corporea. Ma per chi accordava tanta importanza al fluire delle cose non doveva essere questo l'unico motivo. Se in generale gli storici riconoscono che il fuoco è sostanza, non sono poi concordi nell'interpretazione: così il BRIEGER (preceduto dal HEINZE, *Op. cit.*, pp. 8-9), crede che lo si debba intendere come *Wärmstoffe (Die Gr. d. her. Ph.)*, come aria calda *(H. d. Dun.)*: e il GILBERT vede nel fuoco insieme sostanza e forza, perchè esso è un sostrato materiale cui si collega organicamente l'energia termica (*H's Schrift* π. φ.: *Neue Jahrb. f. das kl. Alt.*: p. 166). Ma si può chiedere se vi sia ragione di cercare nel pensiero di Eraclito distinzioni e determinazioni che a *noi* possono sembrare chiarissime, ma che probabilmente lo avrebbero sorpreso se alcuno avesse creduto necessario di parlargliene. Per questo almeno, si può ripetere col HEIDEL che Eraclito non disse precisamente quello che intendeva per fuoco, o, meglio, quello che con esattezza era il fuoco per lui; se alcuno avesse insistito per avere una risposta definitiva, egli non avrebbe potuto darla; certo, noi non possiamo farlo (*Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy*: in *Archiv.*, XIX, p. 351). E, tutto sommato, non sembra che il HEIDEL abbia torto.

(1) IPPOLITO, *Refutatio*, IX, 10 (in ORIGENE, *Opera*, VI, III: *Patr. Gr.*, vol. 16, col. 3375, in *F. d. V.*, ivi, B, 64, p. 90, 7-8): λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ.

(2) *Pl.* in STOBEO, I, 2, 29 (in *F. d. V.*, ivi, A, 8, p. 73, 15: in *Dox, Gr.*, p. 303b, 8-9): 'Η. τὸ περιοδικὸν πῦρ αἴδιον [εἶναι θεόν].

(3) In CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, XIV, 104, 2: κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (ed. *Stählin*, Hinrichs, Lipsia, 1906, II, p. 396, 10-13: in *F. d. V.*, ivi, B, 30, p. 84, 1-4). Traducendo col DIELS κόσμος con *Weltordnung*, l'identificazione col λόγος è più facile.

(4) *Adv. Mathematicos*, VII, 129: τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡ.... (II, p. 32 [219, 4]): ivi, 131: τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον (ivi [219, 19]) e altrove. In *F. d. V.*, ivi, A, 16 p. 75, 14 e segg.

(5) Dopo le parole citate sopra: εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

il mondo, Dio e la ragione o legge del mondo si identificano, come si identificano il divenire e la legge che lo governa (1).

Il concetto del Logos eraclito (che a ragione il Diels afferma comprendere in sè « das Tiefste seiner Philosophie, die hinter dem fliessenden Wechsel der Erscheinungen liegenden Ewigkeitsnorm, das Mass und Ziel aller Dinge ») (2) è tutto ciò che nelle cose può esprimersi in formule intelligibili, l'ordine dei tempi e quello dei numeri, (3) la legge sempre vera, l'ordine universale delle cose e insieme l'intelligenza (4). Giustamente il Gomperz sostiene che il

(1) Per tali identificazioni v. HEINZE, *Op. cit. passim.* Inoltre cf. ZELLER, 1^5, 2, pagg. 668-72; TANNERY, *Op. cit.*, p. 174; BAEUMKER, *Op. cit.*, pagg. 32-33; WINDELBAND, *Op. cit.*, pagg. 35-36; GOMPERZ, *Op. cit.*, I, pagg. 53, 59, 62; BRIEGER, *Die Grund. d. her. Ph.* (HERMES, XXXIV, pagg, 199-200); e *H. d. Dun (Neue Jahr. f. das kl. Alt.*, VII, Jahr. XIII B, pagg. 687-88; 692); GILBERT, *H. 's Schr.* II. Φ. *(Neue Jahr. f. das. kl. Alt.*, XII, J. XXIII B, p. 179). Questa interpretazione è, senza sufficienti ragioni, respinta dall'AALL, di cui parlerò tra poco.

Il DIELS *(Herakleitos von Ephesos;* Wiedmann, Berlino, 1901: non conosco la 2ª ed. del 1909) vede nella dottrina eraclitea un trascendentalismo che si rivela particolarmente nel fr. 108 *(Op. cit.*, pagg. 24-25; in *F. d. V.*, p. 99, 1-3) « Dio è l'assoluto ». Quest'idea è sviluppata da Anassagora col suo νοῦς, che μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, da Platone con la sua χωριστὴ ἰδέα, da Aristotele con la sua οὐσία χωριστή *(Herakleitos*, p. 25 (5)). Ma contro questa interpretazione accettata e sviluppata dal GERCKE (*Geschichte der Philosophie* in GERCKE und NORDEN, *Einleitung in die Altertumswissenschaft,* Teubner, Lipsia, 1910: II, p. 300), sta il fatto che nessuno degli antichi pensatori, a cominciare da Platone, ha attribuito ad Eraclito un'intuizione trascendentalista e che anzi è sempre collocato allo stesso livello degli altri fisici jonici. Per una critica della concezione del DIELS e particolarmente della sua interpretazione del fr. 108 v. la recensione della seconda ed. del suo libro fatta dal VON ARNIM (in *Göttingische gelherte Anzeigen*, 172 Jahrgang, I, pagg. 438-44), il quale sostiene che E. è un monista e un panteista e non pone alcun essere immutabile al di là dei fenomeni mutevoli e dei loro cambiamenti.

(2) DIELS, *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen* (in *Neue Jahrb, f. d. kl. Alt.*, XIII, Jahr. XXV B, p. 2).

(3) RIVAUD, *Op. cit. 88*, p. 126.

(4) TANNERY, *Op. cit.*, p. 174. Che il λόγος sia insieme ragione in senso oggettivo e soggettivo, fu sostenuio dal BERNAYS, *Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus* (in RHEINISCHES MUSEUM, IX, p. 252 e segg.; in *Gesammelte Abhandlungen:* Hertz, Berlino, 1885, I, p. 83 e segg.) e poi, oltre che dal TEICHMÜLLER, *Neve Studien*, I, p. 181 e segg., dal TANNERY e da M. WUNDT, *Die Philosophie des H. von E. in Zusammenhang mit der Kultur Joniens (Archiv.* XX, p. 453 e segg.). Invece il LASSALLE *(Op. cit.*, p. 335 e segg. e nota delle pagg. 338-40 in cui polemizza col BERNAYS) e il HEINZE *(Op. cit.*, p. 28 e pagg. 55-56) escludono che il λόγος sia ragione in senso soggettivo. Ma la

λόγος, concepito come legge universale, permette ad Eraclito di sottrarsi alla distruzione di ogni oggetto di conoscenza vera, che poteva sembrare implicata dall'affermazione dell'universale divenire, perchè in mezzo a tutte le trasformazioni essa resta intangibile ed immutabile (1).

Per ogni intuizione monistica che, pure non negando la molteplicità degli esseri, la riduce a un principio unico, tutto è uno;

testimonianza di IPPOLITO, *Ref.*, IX, 10, citata sopra, parla contro tale interpretazione. Cf. inoltre SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, VII, 127 (II, p. 31 [218, 19-20]); VIII, 286 (II, p. 168 [350, 18]).

(1) GOMPERZ, *Zu H's, Lehre* (*Sitzungsber. der phil. his. Cl. d. k. Akad. der Wiss.*, CXIII, p. 1023: *Griech. Denk.*, I, p. 62). Lo SCHUSTER, che vede in Eraclito un empirista (*Op. cit.*, p. 19-20), respinge l'interpretazione di λόγος accettata di solito e traduce tale parola con *Rede*, discorso (ivi, pp. 20-21). L'AALL (a), *Der Logos bei H.* (In *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 106, p. 217 e segg.) e più ampiamente in (b) *Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie* (Reisland, Lipsia, 1896, pp. 7-56), pure ammettendo λόγος ≐ ragione ((a) p. 223; (b) p. 32) nega che possa identificarsi con Πόλεμος, εἱμαρμένη, πῦρ ecc. e sostiene che il λόγος in E. indica un assioma che si offre come comoda formula estetica per la sua intuizione etica della vita e che quantunque possa avere significato cosmico, è un concetto assai poco sviluppato ed è usato solo in considerazioni etiche: (a) p. 242 e segg.; (b) p. 41 e segg. Ma l'intuizione essenzialmente monistica di E. è la miglior prova contro tale interpretazione.

Recentemente il Löw, che in una serie di studi (1° *H. im Kampfe gegen den Logos*, in *Jahresbericht des k. k. Sophiengymnasiums in Wien*, 1909. [Conosco questo lavoro solo indirettamente]; 2° *Ein Beitrag zu H. s Fr. 67 und 4a*, in *Archiv.*, XXIII, p. 89 e segg.; 3° *Die Zweiteilung in der Terminologie H. s.;* ivi, XXIV, pp. 1-21; 4° *Parmenides und H. im Wechselkampf*, ivi, XXIV, pp. 343-69; 5° *Das Fr. 2 H. s*, ivi, XXV, p. 456 e segg.) ha tentato di dimostrare che la filosofia eracliticea è schiettamente empiristica, ha voluto, come appare dal titolo del N. 4, contrapporre alla concezione di Parmenide quella di Eraclito: il primo è un sostenitore del super-razionalismo, il secondo del super-naturalismo o super-empirismo (ivi, p. 362). E. è un panfisico: tutto nel mondo è sottoposto alla legge di natura, anche la legge del pensiero è legge naturale: siccome l'energia intellettuale naturale è immanente nella sostanza intelligente, l'intendere naturale è comune a tutti gli uomini. Per mezzo delle percezioni sensibili l'uomo può arrivare a conoscere l'essenza delle cose. In contrapposto a tale conoscenza sta la concezione astratta del razionalismo (n. 3, pp. 1-2). Per E. il λόγος è soltanto oggetto di critica (n. 4, p. 352); è il concetto astratto (n. 1) o meglio è calcolo artificioso, *ratio*, come λέγειν = calcolare, *ratiocinari* (n. 3, pp. 4-5; n. 4, p. 275 e segg.) E. avrebbe quindi combattuto il Logos razionalistico di Parmenide.

Il NESTLE (*Was H. « Empiriker »?* in *Archiv*, XXV, p. 275 e segg.) osserva giustamente che se nei frammenti eraclitei in cui appare il λόγος si

l'uno è molteplice e il molteplice è uno. Questa era la conseguenza naturale dell'intuizione dei predecessori Jonici di Eraclito; ma mentre essi non l'avevano messa in luce, l'Efesio ne fece uno dei punti centrali del suo sistema (1). Ora, mentre tutto è uno, la realtà è piena di contrasti; e una prima opposizione è quella che esiste tra la sostanza primitiva che non ha origine e gli esseri che da essa provengono; l'una è ingenerata, immortale, indivisibile, λόγος eterno, è padre rispetto agli altri che costituiscono una realtà

usa la traduzione voluta dal Löw (concetto astratto, *ratio*) non si ha più alcun senso (pp. 279-80; 287 e segg.), talchè l'ipotesi di una lotta contro il Logos parmenideo è insostenibile (p. 292).

Lo SCHUSTER, l'AALL, il Löw, per respingere l'interpretazione comune, cercano di togliere fiducia alla testimonianza già ricordata di SESTO EMPIRICO: ma contro di essi stanno le parole precedentemente citate di AËTIUS, *Pl.*, in STOBEO, I, 2, 29; citate sopra.

(1) *Frammenti* in [ARISTOTELE], *De Mundo*, 5, 396b, 22: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα; in *F. d. V.*, ivi, B, 10, p. 80, 3-4); IPPOLITO, *Refut.*, IX, 9; (in ORIGENE, Opera, VI, III: *l atr. Gr.* vol. 16, col. 3372: in *F. d. V.*, ivi, B, 50, p. 87, 10-13): Ἡ. μὲν οὖν [ἕν] φησιν εἶναι τὸ πᾶν.... ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. *Testimonianze* in PLATONE, *Sophista*, 242, D-E: Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι [Eraclito ed Empedocle] ξυννενοήκασιν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν.... διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν (I, p. 420: in *F. d. V.*, I, *21*, A, 29, p. 204, 28-32) e in FILONE ALESSANDRINO, *Quis rerum divinarum heres* (43), 214 (*Opera, ed. minor* Cohn-Wendland: Reimer, Berlino, 1896-1906, vol. III p. 40, 25 e segg. [503 M]). Con ragione il BURNET (*Earl. Gr. Ph.*2, *67-68*, pagg. 158-60), riconoscendo che per E. non si tratta di un principio logico bensì di un'identità nelle differenze puramente fisica, di una sostanza una nelle sue diverse manifestazioni, insiste sul valore fondamentale di tale intuizione. Però non mi sembra giusto farne il *centro* delle sue dottrine e da essa ricavarne la concezione del fuoco (*69*, pagg. 160-61); invece, mi pare che dall'intuizione del flusso derivi la ricerca di una sostanza unica, vista nel fuoco, e dall'affermazione dell'unità fondamentale delle cose provenga quella dell'unità nella molteplicità.

Secondo il BRIEGER (*H. der Dunkle: Neue Jahr. f. das kl. Alt.*, XIII, p. 689), E. deriva dal continuo cambiamento l'attribuzione di qualità opposte alla stessa cosa. Ma con ragione il GILBERT (*H. s Schrift* Π. Φ.: *Neue Jahr.* etc., XXIII, pp. 169-171), afferma invece che i contrari sono le diverse forme fenomeniche dell'unica divinità: così si risolve l'antitesi che esiste fra l'unità della sostanza divina e l'opposizione che regna nel mondo fenomenico. La relatività delle proprietà, che è innegabile in alcuni frammenti di E., non costituisce, come vorrebbe il GOMPERZ (il quale la deriva dal fluire perenne delle cose: *Zu H.s Lehre: Sitzungsberichte*, etc., CIII, p. 1023), il vero significato della dottrina eraclitea, in cui la differenza delle proprietà talvolta si intensificherebbe tanto da assumere l'aspetto della opposizione (*Sitz.*, p. 1024; *Griech. Denk.*, I, p. 56).

generata, mortale, divisibile, temporale, che sta alla prima come un figlio (1). E quella stessa realtà che proviene dalle trasformazioni del fuoco eterno (2), e che, essendo identica con esso, può chiamarsi Dio (e infatti, nel panteismo eracliteo non può esistere differenza di natura fra il primo principio e l'insieme delle cose che da esso provengono) è pure piena di opposizioni: dio è insieme giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame; esso si trasforma come il fuoco (3). La dottrina dell'unità dei contrari, che costituisce uno degli aspetti più caratteristici dell'eraclitismo, deriva naturalmente da ogni intuizione monistica che non neghi completamente la molteplicità (come doveva fare l'Eleatismo) o non la riduca alla visione soggettiva di una realtà per sè identica, come doveva tentarsi dal meccanicismo, per cui il reale, uno in sè, appare diverso al soggetto (4).

essa (GILBERT, ivi, p. 173) serve solo a mettere in rilievo il principio fondamentale dell'unità ed eternità della sostanza del mondo.

Meno esattamente il BURNET (*Op. cit. 80*, p. 186) dice che l'identità dei contrari deve intendersi nel senso di due aspetti nello stesso processo.

Da quanto precede, risulta che a ragione lo ZELLER sostiene che E. non parla dell'identità degli opposti in sè stessi, ma solo del loro essere insieme nello stesso soggetto (*Op. cit.*, p. 662. Cf. BAEUMKER, *Op. cit.*, p. 242, che però pretende che per E. l'unità degli opposti significa o che due cose opposte si integrano e si collegano per un'azione comune o che una cosa è considerata sotto diversi punti di vista; ivi, p. 26). Però ciò deve intendersi nel senso che i contrari sono identici non per sè, ma in quanto sono sostanzialmente la stessa realtà essenziale, il fuoco divino.

(1) Così mi pare si possa interpretare la testimonianza di IPPOLITO (in continuazione alla citazione della nota precedente, al principio: Ἡ.... [ἓν] φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον. Però, quanto alle due ultime parole non vedo come se ne possa intendere la contrapposizione. Per la opposizione che vi è fra λόγος e αἰών, risulta che alla eternità del primo deve opporsi un ordine temporale designato dal secondo.

(2) DIOGENE L., IX, 1, 8; SIMPLICIO (da TEOFRASTO, *Phys. D.*, fr. 1), p. 24, 4, citati sopra.

(3) Fr. in IPPOLITO, *Ref.*, IX, 10 (in ORIGENE, ivi, col. 3375; in *F. d. V.*, 12, B, 67, p. 90, 13, p. 91, 1-3).

(4) Alcuni storici derivano la teoria dell'unità dei contrari da quella del divenire delle cose. Così lo ZELLER *Phil. d. Gr.*, I⁵, 2, p. 654) afferma che « dal flusso di ogni cosa segue, che tutto senza eccezione raccoglie in sè opposte determinazioni. Ogni mutazione è un passaggio da uno stato a un altro opposto; se ogni cosa muta, ed esiste solo in questa mutazione, ogni cosa è un medio fra opposti.... il punto che si può afferrare nel flusso del divenire, è una transizione in cui si toccano condizioni e proprietà opposte. Se tutto si

Ma dal punto di vista eracliteo, che in ogni cosa riconosce una sostanza unica, è naturale l'affermazione che il giorno e la notte (1), il bene e il male (2), la strada verso l'alto e quella verso il basso (3), sono la stessa cosa: gli immortali sono mortali e i mortali sono immortali, e gli uni vivono della morte degli altri e muoiono dell'altrui vita (4).

Ora siccome tutto avviene secondo i contrari (5), *Eraclito* può dire che la guerra è padre e sovrano del mondo (6), che è Zeus (7), che secondo essa tutto avviene (8).

Infatti, se la guerra non esistesse, mancherebbero quelle opposizioni e quei contrasti che appaiono ogni volta che dall'unità della sostanza primitiva si svolgono le cose molteplici (9). Però dal con-

trasforma incessantemente, ogni cosa ha sempre gli opposti in sè, è e non è, e di nessuna cosa può affermarsi alcunchè, il cui contrario non le spetti contemporaneamente ». Il WINDELBAND (*Gesch. d. alt. Phil.*², 18, p. 36) pure crede che dal divenire di ogni cosa segua che ogni singolo essere continuamente unisca in sè determinazioni opposte.

(1) Fr. in IPPOLITO, *Ref.*, IX, 10 (in ORIGENE, ivi, col. 3374: in *F. d. V.*, ivi, B, 57, p. 88, 14-16).

(2) Fr., ivi, col 3375: in *F. d. V.*, ivi 58, p. 89, 1 segg.).

(3) Ivi (ivi, col. 3375: in *F. d. V.*, 60, p. 89, 10).

(4) Ivi (ivi, ivi: in *F. d. V.*, ivi, 62, p. 89, 14-15).

(5) DIOGENE L., IX, 1, 7: διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα; ivi 8: γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα (p. 228, 30-31 e 43-44, in *F. d. V.*, ivi, A, 1, p. 68, 28-29; p. 69, 5. Seguo il testo del DIELS).

(6) Fr. in IPPOLITO, ivi, IX, 9: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (in ORIGENE, ivi, col 3374: in *F. d. V.*, ivi, B, 53, p. 88, 3-4). Cf. PLUTARCO, *De Iside*, 48, 370 D (*Moralia*, II, p. 521, 18 e segg.); *De sollertia animalium*, 7, 964 E (VI, p. 26, 7-10); PROCLO, *In Timaeum* 54 A (ed. *Diehl*: I, p. 174, 22-23, v. 24 B, I, p. 76, 20-21). Testimonianze in [ARISTOTELE], *Ethica Eudemia*, VII, 1, 1235a, 25-27 (ed. *Susemihl*; Teubner, Lipsia, 1884, p. 70) e SIMPLICIO, *In Arist. categorias* (ed. *Kalbfleisch*: Reimer, Berlino, 1907), p. 412, 24-27 (in *F. d. V.*, ivi, A, 22, p. 76, 27-30).

(7) FILODEMO, *De pietate fr.*; c. 14; 26-31 (in *Dox. Gr.*, p. 548).

(8) Fr. in ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VIII, 2, 1155b, 6: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (ed. *Susemihl-Apelt*³: Teubner, Lipsia, 1912, p. 174: in *F. d. V.*, B, 8, p. 79, 2-3): In ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 42 (*O. Werke*, ed. *Koetschau*: Hinrichs, Lipsia, 1899, II, p. 111, 11-13: in *F. d. V.*, B, 80, p. 94, 1-3).

(9) Il GILBERT, *H.'s. Schrift* Π. Φ. (*Neue Jahrb. f. das kl. Alt.*, XXIII, p. 169-71) esprime efficacemente il pensiero di E. dicendo che i contrari sono le fasi normali di sviluppo del principio unitario, necessarie alla conservazione della vita cosmica: essi sono le diverse forme fenomeniche della divinità unica; la lode della guerra indica la necessità di tale movimento che la guerra designa.

flitto risulta la più bella armonia (1): anzi l'armonia invisibile (quella che regna sotto le opposizioni e che sfugge all'occhio dei più) è superiore alla visibile (2).

Nota. — Non credo inutile accennare rapidamente ad alcune interpretazioni di scarso valore, rimandando alle note per altre notizie. Secondo il *Lassalle*, la concezione fondamentale di *Eraclito* è quella del divenire inteso come l'unità nell'assoluta opposizione di essere e non essere, come unità che si realizza in un processo (3).

(1) Fr. in ARISTOTELE, luogo citato, 4-6: in *F. d. V.*, ivi, p. 79, 1-2; in IPPOLITO, IX, 9 (in ORIGENE, ivi, col. 3371: in *F. d. V. B.*, 51, p. 87, 15-18). Cf. PLUTARCO, *De Iside*, 45, 369 B (II, p. 518, 6-8); *De animae procreatione*, 27, 1026 B (VI, p. 178, 1-2) Testimonianze in PLATONE, *Sophista*, 242 E (I, p. 420); *Symposion*, 187 A (II, p. 156): Cf. SIMPLICIO, *In phys.*, p. 50, 10 e segg.

(2) Fr. in IPPOLITO, *Ref.*, IX, 9 (in ORIGENE, ivi, 3374: in *F. d. V. B.*, 54, p. 88, 6): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. Lo SCHUSTER (*Op. cit.*, p. 24 (1)) fedele alla sua interpretazione empiristica, vuol leggere in IPPOLITO, IX, 10 invece di ἔστι ecc. senza interrogazione): ἐς τί γὰρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων; e traduce (p. 24): « Denn weshalb soll eine unsichtbare Harmonie besser sein als die sichtbare? ». Per far ciò egli deve, non solo alterare il testo, ma altresì negare ogni valore alla testimonianza di PLUTARCO, *De animae proc.*, 27, 1026c, (VI, p. 178, 14-15). V. TEICHMÜLLER, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe*, I, p. 155.

(3) LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesus*, I, pp. 7-8; 25; 36; 52; 72, II, p. 24). L'aspetto più importante del sistema di E., secondo il L., consiste in ciò che per la prima volta è concepita l'idea speculativa dell'unità degli opposti, come processo (I, p. 1, II, p. 266). Le parole πῦρ. χρόνος, πόλεμος. εἱμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, δίκη ecc. con cui E. designa il suo principio, sono soltanto le espressioni sensibili diverse dello stesso concetto (I, p. 16 e segg.). Il fuoco, il cui essere consiste nel distruggersi, che ha il suo essere soltanto nel suo non essere, è l'esistente negatività, il processo puro, l'esistenza che corrisponde al principio eracliteo (I, p. 18, II, p. 6). Il fuoco puro e insensibile è l'idea del divenire in quanto tale, la legge non sensibile, pura e universale dell'assoluta unità dell'essere e del non essere (I, p. 361). Da questo fuoco non sensibile, concetto intelligibile del puro divenire, deve distinguersi il fuoco sensibile (I, p. 54), che è soltanto l'immagine sensibile del primo. (I, p. 278; p. 362; II, p. 7), fuoco puramente concettuale, logico, assolutamente immateriale (II, p. 27). Così il flusso è la dialettica e la negatività nello spazio, l'unità del *qui* e del non *qui* (I, p. 182 e 286). Il Logos è il principio logico del movimento, l'invisibile armonia, la *Dike* e l'*Eimarmene* (I, pp. 322-25), la legge puramente concettuale dell'unità di essere e di non essere (I, p. 327), la legge razionale, la legge per eccellenza (II, pp. 363 e 365 (2)). Di fronte ad affermazioni come queste,

Per contro il *Pfleiderer* afferma che la speculazione eraclitea ha la sua radice nella sfera d'intuizione e di pensiero dei misteri (1): ora l'idea fondamentale di questi, cioè l'opposizione della vita e della morte, in cui una stessa realtà si muove, riceve da *Eraclito* questa espressione: è indistruttibile la vita, che anche nella morte apparente e in generale in tutte le opposizioni e trasformazioni, si conserva e si afferma vincitrice (2).

non si può trovare ingiusto il giudizio dello SCHUSTER, *Heraklit von Ephesus*, p. 8 (0): « Das ganze Buch Lassalle's geht darin auf, die Heraklitische Sätze auf die Hegelschen Terminologien zu brigen ». (Cf. ZELLER, I5, 2, pp. 650 e 650 (2) e HEINZE, *Op. cit.*, pp. 39-40).

(1) PFLEIDERER, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee* (Berlino, Reimer, 1886), p. 29.

(2) Ivi, p. 77. Secondo il P., siccome il centro del pensiero Eracliteo non è religioso, ma filosofico, può dirsi che egli *fisicizza* o meglio *metafisicizza* la teologia (p. 45). Dalla teoria dei contrari deriva quella del divenire, perchè dalle premesse: I contrari scorrono [l'uno nell'altro]: Tutte le cose sono contrarie, deriva la conseguenza: tutto scorre (p. 103). Il fuoco non è simbolo, è realtà, quantunque oscilli fra un'interpretazione astratta e universale e una concreta e particolare: è non immagine, ma cosa, però non è la cosa principale (pp. 125-26). Il fuoco è identico col mondo, ma sopratutto quando assume il significato di vita e di forza vitale (p. 137). Una profonda razionalità anima l'universo: l'essere universale appare come vita originaria e plasticamente come fuoco; il fuoco è pensato come ragionevole. L'essere è materia, forza, legge del mondo: il mondo ha natura razionale (pp. 231-35). I principî del sistema sono dunque due: l'idea della vitalità assoluta della natura e quella della razionalità e infrangibilità della legge nel suo decorso di vita (p. 252).

All'interpretazione del P., giudicata molto severamente dal DIELS (*Bericht über die Litteratur der Vorsokratiker:* 1886: in *Archiv.*, ecc., I. Secondo il DIELS, pp. 108-109, il libro del P. è « nicht nur verfehlt, sondern auch fast gänzlich wertlos ». L'intero sistema è: « eine Ausgeburt ungezügelten Phantasie »), lo ZELLER (I5, 2, pp. 742-43) muove l'obbiezione fondamentale che la dottrina dell'indistruttibilità della vita, che del resto non appare nelle credenze dei misteri che ci sono note, non chiarisce affatto la concezione di Eraclito, in cui è eterno e imperituro soltanto il fuoco divino. Avvicinandosi in un certo senso al P., il NESTLE (*H. und die Orphiker*, in *Philologus*, LXIV [N. F. XVIII]) afferma che E. trovò nell'Orfismo il germe non sviluppato di una giusta concezione del mondo: gli Orfici erano giunti sino al limite del Panteismo; tale limite è superato da E. che contrappone all'immortalità personale l'indistruttibilità cosmica, all'unità della divinità l'unità del mondo, alla molteplicità dei nomi divini quella delle cose, all'unione degli dei nell'orfico Zeus quella di tutte le apparenze nella legge naturale (ivi, pp. 378-84). Ora, se spunti orfici si trovano in Eraclito, non può certo affermarsi che il punto di partenza si trovi in essi.

Max Wundt, che ha collegato la filosofia di *Eraclito* con la cultura jonica (1), si è sforzato di derivare da questa i concetti fondamentali del sistema eracliteo: il divenire non è pensato come un principio astratto, metafisico o dialettico, bensì è preso dalla vita (2): e lo stesso deve dirsi dell'affermazione dell'universalità dei contrari e della loro identità, che risultano dall'esperienza della vita che si muove sempre fra contrari che si condizionano: così la guerra, che serve a spiegare il mutamento continuo e la presenza dei contrari, non ha da prima un senso logico o metafisico, ma bensì quello comune della parola (3).

Nelle sue teorie, *Eraclito* avrebbe dunque cercato di sintetizzare il contenuto essenziale della vita del suo tempo, cercando nella teologia e nella cosmologia delle prove per la sua dottrina dell'eterno mutamento (4). Se questa interpretazione non è, come quelle precedentemente ricordate, assolutamente infondata, ha però il difetto di confondere l'occasione della dottrina eraclitea col significato essenziale di essa. Può bensì l'esperienza della vita storica della Jonia avere favorito, nella mente di *Eraclito*, l'apparizione di certe concezioni, ma è certo che esse (basta leggere i frammenti del pensatore efesio per esserne convinti) hanno un valore teoretico che trascende le contingenze singole della vita contemporanea.

Una tesi più moderata di quella del *Wundt* è sostenuta dal *Rivaud* il quale afferma che in *Eraclito* la fisica si unisce strettamente ad affermazioni morali, dalle quali riceve un particolare colorito. *Eraclito*, egli continua, estende all'intera natura ciò che originariamente è vero per il mondo umano: ogni sua parola ha un duplice significato, uno concreto immediato, che riguarda l'uomo, un altro più largo e complicato che si applica all'universo (5). Questa tesi può forse accogliersi, se non altro in quanto non intacca il valore teoretico della dottrina eraclitea.

Nella concezione eraclitea del continuo divenire delle cose è messo in rilievo un aspetto che ora occorre ricordare: la regolarità, l'ordine: in un frammento già citato, infatti, si afferma che l'uni-

(1) MAX WUNDT, *Die Philosophie des H. von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens* (in *Archiv.*, XX, pp. 431-55).
(2) Ivi, p. 430.
(3) Ivi, pp. 442-44.
(4) Ivi, p. 445 e segg.
(5) *Le prob. du dev.*, *83*, pp. 83.

verso è fuoco eterno, che secondo misura si accende e si spegne (1): e di quest'ordine determinato delle cose parla poeticamente quel notissimo frammento in cui si dice che il sole non oltrepasserà i suoi limiti, perchè altrimenti le Erinni, ausiliatrici di *Dike*, lo scoprirebbero (2). Ma l'ordine del divenire è pensato da *Eraclito* in modo più determinato, perchè egli parla di due processi ciclici del divenire, l'uno riguardante le trasformazioni degli elementi singoli, l'altro quelle del mondo considerato nella sua totalità; in ambo i casi, dall'una all'altra forma che assume il fuoco primitivo avviene un processo di transizione che ritorna poi al punto di partenza. Per ciò che riguarda gli elementi, *Diogene Laerzio* testimonia che *Eraclito* chiamava la trasformazione strada verso l'alto e verso il basso (ciò chiarisce il significato del frammento citato precedentemente in cui si afferma che la strada verso l'alto e quella verso il basso sono la stessa cosa) (3). Il fuoco si muta in acqua e questa diventa terra: è la strada verso il basso. La terra poi, sciogliendosi, si trasforma in acqua e da questa provengono le altre cose, perchè quasi tutto deriva dalla evaporazione del mare; questa è la strada verso l'alto (4).

Siccome per *Eraclito* fuoco (πῦρ) e vapore (ἀναθυμίασις) nel senso di vapore caldo e secco, hanno lo stesso valore (5), si vede come così il circolo delle trasformazioni sia completamente chiuso. Infatti un passo di *Aristotele*, che afferma che l'Efesio chiamava anima

(1) Fr. 30 *(Diels)* in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Str.*, V, XIV, 104, 2 (v. sopra): κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων.... ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

(2) In PLUTARCO, *De exilio*, 11; 604 A (*M:* III, p. 563, 19-20; in *F. d. V.*, ivi, B, 94, p. 96, 13-14. Cf. *De Iside*, 45, 369 B; II, p. 521, 23-24; p. 522, 1).

(3) V. sopra p. 54 (3) (Fr. 60 D).

(4) DIOGENE L., IX, 1, 8-9 (p. 228, 52-53; p. 229, 1-4: in *F. d. V.*, ivi, A, 1, p. 69, 11-15): πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι, πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. Lo SCHUSTER (*Op. cit.*, p. 148 e segg.) che non ammette una trasformazione ciclica degli elementi, vuole che questo passo si riferisca alla formazione del mondo e l'unisce alle parole che precedono, di cui parleremo in seguito. Ma con ragione a ciò si oppone lo ZELLER (I[5], 2, pp. 674).

(5) ARISTOTELE, *De anima*, I, 2, 405a, 25-26: καὶ Ἡ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν (ed. *Biehl-Apelt*, p. 10: in *F. d. V.*, ivi, A, 15, p. 74, 30-31). Cf. le testimonianze raccolte dallo ZELLER, I[5], 2, pp. 646 (3) e 705 (1).

il principio delle cose (1) (cioè la concepiva come fuoco) e un frammento conservato da *Clemente Alessandrino,* in cui *Eraclito* dice che « per le anime morte è il diventar acqua, per l'acqua il divenire terra; dalla terra nasce l'acqua, dall'acqua l'anima » (2) ci mostrano chiaramente che questa era la concezione eraclitea. La stessa intuizione appare nella rappresentazione della genesi e della conflagrazione del mondo, che *Diogene L.* riassume così: « Nascere questo [il mondo] dal fuoco e di nuovo infiammarsi durante certi periodi a vicenda per l'eternità tutta; questo avvenire per necessità. Dei contrari, ciò che conduce alla formazione chiamarsi guerra e discordia, ciò che conduce alla conflagrazione universale concordia e pace; [chiamarsi] il mutamento strada verso l'alto e verso il basso e il mondo nascere su di essa » (3). Ma un frammento conservato da *Clemente Alessandrino,* sebbene non sia privo di espressioni che rivelano influssi stoici, descrive meglio tutto il processo. Il fuoco si trasforma da prima in mare e da esso proviene la terra: prima della conflagrazione universale la terra si risolve in acqua (4): così si ha un passaggio inverso a quello precedente dalla terra all'acqua e dall'acqua al fuoco. Contro questa interpretazione (5) però, sono

(1) Cf. la nota precedente.

(2) In Clemente A., *Stromata,* VI, II, 17, 2 (ed. S., II, p. 435, 24-26: in *F. d. V.*, ivi, B, 36, p. 85, 8-10).

(3) Diogene L., IX, 1, 8: γεννάσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο οὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ'ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην, καὶ τὴν μεταβολὴν ὁοὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν. Da ciò appare meglio in quale senso E. chiamasse la guerra padre di tutte le cose.

(4) Clemente A., *Str.*, V, XIV, 104, 3; 5 (II, pp. 396, 14-15; 19-21; in *F. d. V.*, B, 31, p. 84, 6-8; 12-14). Il testo veramente dice che il mare per metà si muta in terra e per metà in πρηστήρ (vapore caldo). Per gli influssi stoici v. Zeller, I[5], 2, p. 673 (2). Ad essi si deve il ricordo di un altro elemento: l'aria. Cf. pure Aëtius, *Pl.* in Plutarco, I, 3, 11 (in *Dox. Gr.*, p. 283a, 17-18; 284a, 1 e segg.; in *F. d. V.*, A, 5, p. 72, 35 e segg.; p. 73, 1 e segg.); in Stobeo (I, 10, 14: in *Dox. Gr.*, p. 283b, 3-4, p. 284b, 1 e segg.).

(5) Sostenuta, fra altri, dal Ritter, *Op. cit.*, I, p. 217 e p. 217 (1); dal Bernays, *Heraklitische Studien* (*Rheinisches Museum,* VII, p. 108 e segg.) e *Neue Bruchstücke von H. von Ephesus* (ivi, p. 265 e p. 265 (1), in *Ges. Abhandl.*, I, p. 55 e segg.; p. 97 e p. 97 (2); dal Brandis, *Gesch. der Entw. d. gr. Ph.*, I, pp. 69-70 e p. 69 (42), contro lo Schleiermacher); dallo Schuster, *Op. cit.*, p. 144 e segg.; dal Teichmüller, *Neue Studien* ecc., I, p. 221 e segg. e dallo Zeller, di cui parleremo più a lungo fra breve.

sorte obbiezioni, che tendono a negare affatto la concezione di una formazione e di una conflagrazione del mondo. Già, preceduto dallo *Schleiermacher* (1), il *Lassalle* aveva affermato che l'ἐκπύρωσις è il ritorno continuo delle singole cose nel fuoco, non una conflagrazione universale del mondo (2): più recentemente il *Burnet*, opponendosi allo *Zeller*, ha sostenuto che le notizie che parlano chiaramente di una conflagrazione universale sono posteriori allo Stoicismo. Tale concezione, come anche lo *Zeller* riconosce, è incompatibile con la testimonianza platonica (3) che attribuisce ad *Eraclito* l'affermazione che l'uno è molteplice. Inoltre, non si comprende come, se una conflagrazione universale dovesse avvenire, il mondo potrebbe risorgere (4). Insomma, non si parla di una formazione e di una conflagrazione del mondo, bensì delle trasformazioni degli elementi.

Lo *Zeller* (5) osserva che, quando pure esistesse una contraddizione con la testimonianza platonica, quando pure si riconoscessero incoerenze nelle concezioni eraclitee, non si avrebbe una sufficiente ragione per negare la conflagrazione universale, che è garantita da numerose testimonianze (6). È ben vero che il *Burnet* interpreta diversamente i testi aristotelici e, come abbiamo visto, non dà importanza alle testimonianze posterioriori allo Stoicismo (7). Ma, se

(1) Schleiermacher, *Heraklit der dunkle* (*Sämmtliche Werke*: III, 2, p. 98 e segg.).

(2) Lassalle, *Op, cit.*, II, p. 126 e segg.

(3) *Soph.*, 242 D-E.

(4) Burnet, *Op. cit.*, 78, pp. 178-188. Il B. trova una nuova ragione nella impossibilità di conciliare la conflagrazione universale con un processo che egli ricava dalla testimonianza di Clemente A., citata or ora: l'espressione « il mare per metà si traforma in terra e per metà in *prestér* », significa secondo il B., che in ogni momento metà del mare si solidifica (quella che prima era vapore caldo) e l'altra (quella che prima era terra) evapora. Ora, se si vuole stare in tutto e per tutto alle parole di Clemente, non bisogna trascurare queste: πυρός τροπαί πρῶτον θάλασσα; e πρῶτον mostra che esiste un momento in cui tutto è fuoco, perchè il primo mutamento è quello del fuoco nel mare: e in ultimo, se il fuoco è la sostanza delle cose, occorre che cominci col trasformarsi in qualche altra materia perchè possa sorgere il mondo.

(5) I[5], 2, pp. 698 e segg. Il Gomperz (*Griech. Denk.*, I, pp. 53-54 e 425-26, pure riconoscendo le contraddizioni delle concezioni di E., trova che è impossibile negare la conflagrazione universale; il Diels, *Herakleitos* (p. 17, nota al fr. 66), l'ammette, ma osserva che può durare solo un istante.

(6) Aristotele, *De coelo*, I, 10, 279b, 12-17 (ed. *P.*, p. 26); *Physica*, III, 5, 205a, 3-4 (p. 50). Per Aëtius, Diogene L. e Clemente A., v. sopra, p. 59 (2) e (3).

(7) Luogo citato.

non altro, bisognerebbe non respingere le parole di *Ippolito* (una delle migliori fonti di cui sia possibile fare uso per conoscere il pensiero di *Eraclito*) che sono decisive: « Ogni cosa il fuoco che verrà, giudicherà e condannerà » (1). Si può del resto chiedere se le parole di *Platone* (διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται) dicono tutto ciò che vuole lo storico inglese. Quando pure esistessero periodi in cui la molteplicità sparisse nell'unità, l'affermazione platonica non perderebbe il suo valore, perchè ogni volta che il molteplice riapparisse sarebbe pur sempre, nella sua essenza, uno.

Con la concezione delle fasi del processo del mondo si collega quella del *grande anno*. Per *Eraclito,* il divenire delle cose presenta rapporti temporali determinati; una testimonianza teofrastea dice infatti che egli affermava l'esistenza di un certo ordine e di un tempo determinato del mutamento del mondo, secondo una necessità fatale (2).

L'estensione della durata varia nei diversi periodi: le diverse misure di tempo vanno da un secondo (respirazione nelle sue due fasi) al grande anno del mondo, successione della formazione del mondo e della sua conflagrazione (3).

Quale concetto del tempo può attribuirsi all'Efesio? Le questioni qui si intrecciano e non è facile rispondere in modo preciso.

(1) Ippolito, *Ref.*, IX, 10: καλεῖ δὲ αὐτὸ (il fuoco) χρησμοσύνεν καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ υιακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ υε ἐκπύρωσις κόρος. πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. (In Origene, luogo citato, col. 3375: in *F. d. V.*, B, 65-66, p. 90, 9-12).

(2) Simplicio (da Teofrasto, *Ph. D;* fr. 1). *In phys.*, p. 24, 4-6 (in *Dox. Gr.*, p. 476, 1-2): ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην (Cf. Simplicio, *De coelo*, p. 294, 4-6; Eusebio, *Praep. Ev.*, XIV, 3, 6).

(3) Cf. Diels, *Herakleitos*, p. VI. Le notizie sulla durata del grande anno non sono concordi: Aëtius, *Pl.* (In Plutarco, II, 32, 3: in *Dox. Gr.*, p. 364a, 1-2: in *F. d. V.*, ivi, A, 13, p. 74, 9-10; e in Stobeo, I, 8, 42: in *Dox. Gr.*, p. 364b, 4-6) parla di 18000 anni; Censorino (*De die natali*, 18, 11, ed. *Hultsch*, p. 39, 14) di 10800 anni. E quest'ultima pare la cifra esatta: v. Diels, *Herakleitos*, p. 41; Tannery, *Op. cit.*, p. 168 (1). Dell'opposto parere è invece lo Schuster, *Op. cit.*, pp. 375-77).

Per contro, avvicinandosi al Lassalle (*Op. cit.*, II, p. 195 e segg.) il Burnet (*Op. cit.*, *77*, pp. 176-77) intende il grande anno come il tempo impiegato da una misura del fuoco nel mondo per percorrere la via verso il basso per diventare terra e ritornare fuoco ancora una volta nella strada verso l'alto.

Nei frammenti di *Eraclito* non si riscontra la parola tempo (χρόνος); (1) però, come abbiamo visto precedentemente (2), la contrapposizione del λόγος eterno e dell'αἰών nel fr. 50 fa pensare che questo debba essere interpretato come *ordine temporale, tempo:* allora il fr. 52 (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη) (3) dovrà intendersi, giusta l'interpretazione del *Diels* e del *Bodrero* (4): « *Il tempo* è un fanciullo che giuoca a pietruzze: sovranità di fanciullo ». Il tempo è adunque qualche cosa che si oppone alla eterna legge delle cose, come il mondo dei contrasti si oppone alla sostanza prima e una da cui esso proviene. L'opera del tempo che crea e distrugge appare un giuoco a chi la considera solo in una delle sue fasi; ma essa assume un aspetto ben diverso all'occhio di chi la segua nella sua ripetizione regolare ed eterna, che esprime una legge universale e necessaria. Come vedremo in seguito, un'eco della intuizione eraclitea dovrà riapparire nelle concezioni platoniche sui rapporti fra il tempo e l'eternità; però rimane una differenza fondamentale tra la prima e le seconde, poichè l'eternità del Logos è essenzialmente un tempo infinito (5), non un eterno presente come l'eternità di *Platone* che, come vedremo, fu in tale affermazione preceduto dalle dottrine di *Parmenide*. Anche per un altro punto essenziale non è forse audace il ricostruire la concezione eraclitea per mezzo di un raffronto con quella platonica: in questa il tempo è un'immagine mobile dell'eternità che procede secondo il numero: ora noi

(1) Cf. l'indice dell'edizione del Diels *(Herakleitos)*.

(2) V. pp. 52-53 e p. 53 (1).

(3) In Ippolito, *Ref.*, IX, 9 (in Origene, ivi, col. 3374: in *F. d. V.*, B, 52, p. 88, 1-2). Cf. Luciano, *Vitarum auctio*, 14: 554 (in *Opera*: ed. *Jacobitz*: Teubner, Lipsia, 1881 e segg.: vol. I, p. 237) in *F. d. V.*, C, 5, p. 113, 13-14.

(4) Diels, *F. d. V.*, ivi; Bodrero, *Eraclito*, p. 129. Lo Zeller, I5, 2, p. 642 (1) interpreta αἰών con *Weltlauf* e l'identifica con la divinità: ed essa è l'ordine universale in quanto produce la serie infinita dei tempi del mondo. Lo Schuster (*Op. cit.*, pp. 130-31 e p. 131 (0)) e il Tannery (*Op. cit.*, p. 195) traducono αἰών con *tempo infinito, eternità;* il Brieger (*H. der Dunkle: Neue Jahrb. f. d. Alt.*, XIII, p. 690 (1) lo traduce con *Zufall.* Il Decharme (*Crit. des trad. rel.*, p. 57), l'intende nel senso del tempo considerato nel suo sviluppo, nella successione necessaria dei diversi momenti di cui si compone la sua durata; come tale presiede alla successione delle cose, a quei mutamenti che, sembrando irregolari, son sottoposti ad una regola; e mi sembra l'interpretazione più esatta.

(5) Cf. fr. 30, citato sopra (in *F. d. V*, B, 30, p. 84, 3): ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. Per Parmenide seguito da Platone, il *fu* e il *sarà* non possono attribuirsi all'eternità, che si raccoglie nell'*è*.

abbiamo visto quale importanza abbia nelle intuizioni di *Eraclito* il concetto della misura, che regola il divenire universale: dall'affermazione che questo, nelle sue diverse fasi, sottostà a rapporti temporali invariabilmente determinati, all'altra che il tempo procede secondo il numero, il passo non era grande: così nelle sue linee essenziali, la dottrina platonica del tempo appare preannunziata dall'oscuro pensatore efesio. Del tempo non finito, ma infinito, possiamo dire qualche cosa di più?

Una testimonianza di *Sesto Empirico* dichiara che *Enesidemo*, secondo *Eraclito*, disse il tempo essere corpo; poichè non differisce dall'essere e dal primo corpo (1), e altrove afferma che l'essere per *Eraclito* è l'aria (2). Quale valore e quale significato possono darsi a queste parole?

Non occupandoci per ora della intricatissima questione del cosidetto *eraclitismo* di *Enesidemo*, dobbiamo domandarci se un'affermazione di questo genere appartenga o no ad *Eraclito*. Che l'aria non appaia nelle più antiche testimonianze che abbiamo sull'Efesio è certo: e quelle più tarde rivelano l'influsso delle concezioni stoiche (3); quindi con ragione lo *Zeller* afferma che *Enesidemo* falsava pienamente il pensiero eracliteo affermando che per *Eraclito* l'essere è l'aria (4). Ora, questo fatto e l'uso nei luoghi citati di espressioni come οὐσία, πρῶτον σῶμα etc., che sono caratteristiche della filosofia aristotelica e stoica, inducono lo storico tedesco alla conclusione che non si può affermare con sicurezza che *Eraclito* abbia considerato il tempo come qualche cosa di corporeo (5). Ciò che diede forse occasione alle parole di *Enesidemo* furono le affermazioni di *Eraclito* sull'αἰών (6).

(1) *Adv. math.*, X, 216: σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡ.: μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος (II, p. 348 [520, 18-20]). Cf. X, 230-33 (II, p. 351 [523, 7-26]).

(2) Ivi, 233 (ivi, 523, 22-23).

(3) AËTIUS, *Pl.* in PLUTARCO, I, 3, 11 (in *Dox. Gr.*, p. 284a, 8-9; in *F. d. V.*, A, 5, p. 73, 1-2) e in STOBEO, I, 10, 14 (in *Dox. Gr.*, p. 284b, 6). Cf. fr. 76 in MASSIMO TIRIO, *Dissertationes*, XLI, 4 (ed. *Dübner:* con TEOFRASTO, *Characteres* ecc.: Didot, Parigi, 1877, p. 163, 33-35): in PLUTARCO, *De E.*, 18. 392c, (*M.* III, p. 21, 14-15) e in MARCO ANTONINO, *In semetipsum*, IV, 46, 1 (ed. minor *Schenkl;* Teubner, Lipsia, 1913, p. 43, 25, p. 44, 1-2): in *F. d. V.*, p. 93, p. 93, 3-9. Il GILBERT invece (*Jahresbericht über die vorsokratische Pilosophie: Archiv.*, XXIII, p. 410) crede che E. abbia parlato anche dell'aria).

(4) I5, 2, pp. 648-49. Cf. III4, 2, pp. 36-37 e p. 37 (1).

(5) III4, 2, p. 38 (1).

(6) I5, 2, p. 670 (1).

Invece lo *Schuster* è di parere diverso, perchè trova che in qualche modo in *Eraclito* il tempo, il fuoco, l'aria e l'εἱμαρμένη sono identificati, anzi, esaminando varie testimonianze di *Plutarco* e di *Stobeo* (1), afferma che non è ingiustificata la conclusione di *Sesto Empirico* (2). Per ciò che riguarda l'aria, egli ha torto senza dubbio, ma può dirsi altrettanto per il resto? Esaminiamo i testi citati. Vediamo da essi che il λόγος e l'εἱμαρμένη si identificano e che questa è la misura del periodo ordinato, cioè, in altre parole, di quella regolare successione nelle fasi del divenire del mondo che è affermata tanto energicamente da *Eraclito*. Così, in una testimonianza di *Teofrasto* conservata da *Simplicio*, si dice che, secondo *Eraclito*, esiste un certo ordine e un movimento determinato del mutamento del mondo secondo una necessità fatale (κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην) (3). È ben vero che tra la legge della successione temporale e la successione stessa corre una differenza: ma dovremo sorprenderci se *Eraclito*, che poneva come principio l'unione dei contrari, non si fermava davanti a tale differenza e identificava quei due termini, la necessità fatale dell'ordine del tempo e la serie stessa? In tal modo il tempo forma una cosa sola con l'εἱμαρμένη. Ora, questa è il corpo etereo (τὸ αἰθέριον σῶμα), che può, pur designando originariamente qualche cosa di igneo, essere scambiato con l'aria (4).

Abbiamo così questi rapporti: λόγος = εἱμαρμένη; εἱμ. = tempo; εἱμ. = αἰθέριον σῶμα (fuoco). Quindi: Tempo = fuoco. E siccome una volta di più il fuoco si identifica col logos (λόγος = εἱμ., εἱμ. = αἰθ. σῶμα), possiamo pensare che l'interpretazione da noi data del corpo etereo sia la giusta. Ciò posto, non c'è più da trovare sorprendente l'affermazione di *Sesto Empirico:* infatti, dato lo scambio

(1) Aëtius, *Pl.*, in Plutarco, I, 28, 1: Ἡ. οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δέ ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Stobeo, I, 5, 15, aggiunge: καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης (in *Dox. Gr.*, p. 323a, 26 e p. 323b, 1-6): in Plutarco, I, 27, 1: Ἡ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην; e in Stobeo, ivi (*Dox. Gr.*, pp. 322a, 2-4 e 322b, 1-4): in Stobeo, I, 2, 29: Ἡ. τὸ περιοδικὸν πῦρ αἴδιον [εἶναι θεόν], εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐεναντιοδρομίας σημιουργὸν τῶν ὄντων (in *Dox. Gr.*, p. 303b, 8-10). Per tutte queste testimonianze v. anche *F. d. V.*, A. 8, p. 73, 15-20.

(2) Schuster, *Op. cit.*, pp. 181 (1) e 182 (0).

(3) *In phys.*, p. 24, 4-6 (v. p. 61 (2)).

(4) Anche lo Zeller, sebbene in forma dubitativa, ammette che E. chiamasse l'etere la sostanza primitiva o il fuoco (I^5, 2 pp. 648 e 648 (2); cf. III^4, 2, p. 37 (1)).

con l'aria di ciò che è invece fuoco (il quale, come sappiamo, è per *Eraclito* il principio primo delle cose) era naturale la conclusione che per lui l'essere e il primo corpo non si distinguesse dal tempo (1).

Ma essenzialmente, la concezione eraclitea doveva consistere nella identificazione della sostanza primordiale, che per sua natura si trasforma di continuo, con la legge temporale che governa le fasi periodiche del suo divenire: e l'identificazione appare già nelle parole τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον, che designano insieme la sostanza che si trasforma periodicamente e la legge periodica della sua eterna trasformazione: così si comprende perchè *Sesto Empirico* affermasse che per *Eraclito* il tempo è corpo (2).

(1) L'identità di πῦρ, χρόνος, εἱμαρμένη, λόγος fu riconosciuta dal GLADISCH, *Herakleitos und Zoroaster* (Hinrichs, Lipsia, 1859, p. 92).

(2) Secondo il GILBERT (*H.'s Schrift* II. Φ., *in Neue Jahrb. f. d. kl. Alt.*, XXIII, p. 169) l'affermazione di Enesidemo può indicare soltanto che il tempo nel suo svolgimento è collegato con la materia: il decorso dello sviluppo della materia del cosmo è appunto il tempo. Ma in tal modo non è affatto mostrato il rapporto fra la concezione del tempo come corpo e il sistema eracliteo.

Il LASSALLE cerca di collegare la sua interpretazione hegeliana di Eraclito con la testimonianza di Sesto Empirico. Nel tempo si ha l'unità nel processo di essere e di non essere; infatti, esso è ciò che, posto come esistente, è tolto e superato; esso è *l'ora,* che immediatamente passa e si trasforma in un *non ora;* il tempo è dunque continuità *di ora* e di *non ora,* è dialettica oggettiva, processo attuale come il fuoco, il flusso ecc. (*Op. cit.*, I, pp. 18; 358; II, p. 211). Al pari del fuoco sensibile, il tempo è per Eraclito una prima e purissima apparizione della legge dell'unità dell'opposizione di essere e di non essere; ma, siccome esso è non la legge, bensì una sua forma di esistenza, deve per Eraclito essere considerato come qualche cosa di determinato e quindi di corporeo, (ivi, pp. 358-60). Siccome il principio di Eraclito è la pura idea del divenire (ivi, II, p. 24), il concetto del tempo è identico col movimento ciclico della trasformazione delle cose; i periodi temporali non sono altro che i reali *quanta* o stadi di questo movimento di circolazione e di trasformazione: il concetto del tempo è quindi identico con quello del mutamento reale, del reale processo ciclico della natura, cui precede il processo ideale, il principio, il λόγος, in conformità del quale si attua quello reale (ivi, pp. 120-21, p. 211). Appunto perchè si identificano il concetto del tempo e quello del mutamento reale dal quale è prodotta ogni cosa, aveva ragione Sesto di affermare che il tempo non si distingue dall'essere e dal primo corpo. Ma il tempo concepito come processo reale coi suoi momenti distinti si differenzia dal Logos, dall'armonia insensibile che è processo bensì, ma soltanto ideale, che non ha momenti che realmente si distinguano l'uno dall'altro e non può realizzarsi adeguatamente nel mondo sensibile. Perciò Platone, nel rapporto che pone fra il tempo e l'essere eterno, rimane nel terreno dell'eraclitismo: la differenza consiste in ciò, che tale essere ha cessato di

Però, sebbene noi abbiamo parlato sinora del *tempo,* per spiegare la testimonianza di *Sesto Empirico,* dobbiamo osservare che per *Eraclito* qui si tratta propriamente dell'eternità intesa come tempo infinito, perchè essa sola può appartenere al λόγος e al πῦρ ἀίδιον e non già al tempo finito che in contropposizione con l'eternità caratterizza il mondo dei contrasti: di esso abbiamo parlato precedentemente mostrando che da *Eraclito* è chiamato αἰών.

Sinora abbiamo cercato di giustificare la testimonianza di *Sesto Empirico* servendoci di raffronti con particolari affermazioni del pensatore Efesio: ma un'osservazione più importante può farsi ed è strano che non sia stata fatta dagli storici. Chi, come *Eraclito,* poneva nel centro delle sue intuizioni il perenne divenire delle cose e considerava come primo principio il fuoco per le sue continue trasformazioni, doveva facilmente identificarlo col tempo ed esaltare nella successione temporale il perenne fluire dell'essere. L'affermazione: *tutto scorre* si trasforma facilmente nell'altra: il tempo (in cui si manifesta il divenire) è la prima sostanza (1). Si può anzi affermare che noi, che abbiamo assistito al fenomeno del *bergsonismo,* non abbiamo alcuna ragione di sorprenderci se leggiamo che il teorista del divenire considerava il tempo come primo principio della realtà.

esistere come processo e ha assunto l'aspetto dell'eterno in sè dell'Idea (ivi, p. 212). In questa interpretazione le affermazioni giuste e quelle arbitrarie si intrecciano così strettamente che è difficile distinguerle con esattezza. Che il λόγος sia la legge puramente concettuale dell'unità di essere e di non essere ecc. è una pura fantasticheria del Lassalle il quale può parlare così di un'eternità extra-temporale per ciò che, nel pensiero eracliteo, è eterno solo in quanto ha una durata infinita.

Quindi il raffronto fra Eraclito e Platone, per quanto riguarda il rapporto fra il tempo e l'eternità, ha senso solo quando si ricorda (contro il Lassalle) che per il primo l'eternità (in quanto infinita serie temporale) è *toto coelo* diversa dall'eterno presente del secondo. E' giusta invece l'affermazione che in Eraclito il tempo, in quanto si identifica col processo di trasformazione nel mondo, è poi la stessa cosa della sostanza primordiale; ma occorre rilevare che in tal caso si deve parlare di tempo infinito, cioè del λόγος; e non si contrappone questo, come processo ideale, al tempo come processo reale.

L'affermazione che per Eraclito il tempo è identità *di ora* e di *non ora* e di essere e di non essere, che deriva dall'interpretazione generale data dal Lassalle. non trova alcuna conferma nei frammenti eraclitei; però appare nei frammenti di Skitino, di cui parleremo in seguito.

(1) Sebbene in modo ancor vago, tale rapporto è riconosciuto dal Dauriac, che avvicina ad E. i poeti (Pindaro e Simonide) e gli Orfici in *De Heraclito Ephesio;* Klincksieck: Parigi, 1878, p. 37 e p. 64.

D'altra parte questa concezione non è priva di precedenti e abbiamo già incontrato una dottrina simile nelle teogonie orfiche e nello Zervanismo, in cui appaiono altri parallelismi con le intuizioni eraclitee.

Infatti *Zervan* non era soltanto, come già abbiamo visto, identificato col cielo e col destino, ma ancora era concepito come una luce o un fuoco primitivo (1); e al fuoco i *Mazdeisti* assegnavano il primato sugli elementi: gli astri erano divini solo in quanto partecipavano della sua natura (2). Si può parlare di un influsso persiano sul pensiero eracliteo? La questione fu risolta in senso affermativo dal *Creuzer* e dal *Gladisch* (3) (che però consideravano particolarmente lo Zoroastrismo): e ad essi, con procedimento molto più cauto, si è aggiunto il *Chiappelli* (4). Lo *Zeller,* pure riconoscendo che (date le relazioni che esistevano fra Efeso e l'impero persiano) è possibile supporre che la religione di Zoroastro non fosse ignota ad *Eraclito,* afferma che non sono determinabili in questo tracce dell'influsso della prima: del resto la dottrina del flusso, che è fondamentale nel sistema di *Eraclito,* manca nelle credenze persiane, in cui il fuoco ha un significato diverso da quello delle dottrine dell'Efesio (5), L'osservazione dello *Zeller,* per ciò che riguarda la mancanza della dottrina del flusso delle cose nelle credenze religiose persiane, è giusta ed importante: e ad essa può aggiungersi che nelle intuizioni iraniche non appare nemmeno quella teoria dell'unità degli opposti che, contenuta implicitamente nel monismo comune a tutti i fisiologi,

(1) CUMONT, *T. et M.* I, p. 294 (Cf. *Les myst. de Mythra;* p. 108).

(2) Ivi, I, p. 104.

(3) CREUZER, *Religions de l'antiquité* (trad. *Guigniat:* Treuttel et Würtz, Parigi, 1825 e segg.): I, 1, p. 324 (1); II, 1, pp. 149-54; GLADISCH, *Op. cit.* (per i rapporti con lo Zervanismo, v. p. 86 e sgg.). A un influsso persiano sul pensiero di Eraclito aveva accennato in forma ipotetica lo SCHLEIERMACHER, *Op. cit.,* p. 145.

(4) CHIAPPELLI, *Su alcuni frammenti di Eraclito. (In Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli,* vol. XXII: 1888: pp. 105-43); e *L'Oriente* ecc. (in *Archiv,* XXVIII, pp. 220-21).

(5) I[5], 2, pp. 746, 746 (1) e 747 (0). Lo ZELLLR aggiunge insieme con lo SCHUSTER (*Op. cit.,* p. 251 (1) che al dualismo della religione zoroastrica si contrappone il panteismo ilozoista di Eraclito, per cui la lotta è necessaria e l'opposizione tra il bene e il male è apparente e si risolve nell' uuità. Ma lo storico tedesco, che tiene conto solo del dualismo zoroastrico, non avrebbe potuto parlare nello stesso modo se avesse considerato le concezioni zervanistiche, che ponevano un principio unico al di sopra delle due forze in conflitto.

fu da *Eraclito* esplicitamente affermata come uno dei fondamenti del suo sistema. E, anche per l'Orfismo, le stesse differenze possono rilevarsi: poichè, sebbene *Proclo*, a proposito degli Orfici, connetta Χρόνος con γένεσις (1), pure nulla mostra che qui si possa parlare di una concezione generale del divenire dell'essere' quale è offerta da *Eraclito*. Ora, se il punto di partenza è certamente uno dei principî fondamentali del sistema eracliteo, sono il prodotto originale del pensiero dell'Efesio, il quale così viene sviluppandosi organicamente in modo continuo, non si ha più il diritto di parlare di un vero e proprio influsso persiano o orfico: bensì (al più) si può forse riconoscere che egli trovò nelle intuizioni religiose dello zervanismo e dell'orfismo, l'occasione per certi particolari svolgimenti della sua concezione, che però rimane una creazione sua propria.

Dell'esaltazione del tempo abbiamo parlato; e anche l'affermazione che il fuoco è il primo principio, si spiega abbastanza con la necessità che Eraclito trovava di porre come essenza delle cose quella forma di realtà che continuamente si trasforma e si muove: del resto lo *Schuster* affermava con ragione che le proposizioni in cui si parla del fuoco non possono formare i punti centrali della concezione eraclitea.

Un'eco di pensieri eraclitei può trovarsi nei frammenti di *Skitino,* che nel IV secolo mise in versi l'opera dell'Efesio (2). In un frammento conservato da *Stobeo, Skitino* parlando del tempo dice che esso è la prima e l'ultima di tutte le cose: tutto rinchiude in sè, è uno e non lo è. Si allontana ed è presente per l'opposta via. Nel fatto il domani per noi è ieri, e ieri è domani (3). In questo frammento potrebbero trovarsi accenni alle contraddizioni implicate dalla natura del tempo; ma, quando si considera lo sforzo dello scrittore di collegare e di identificare termini contradditori, si pensa che *Skitino* debba aver cercato di applicare anche al tempo la concezione eraclitea dell'unione dei contrari.

(1) PROCLO, *In Parmenidem,* 230 (ed. Stallbaum, p. 953): ὅπου γὰρ γένεσις, ἐκεῖ καὶ χρόνος. *In Timaeum,* 86 B (ed. Diehl, I, p. 280, 25-26): ὅπου γένεσίς ἐστιν, ἐκεῖ προηγεῖσθαι τὸν χρόνον (in LOBECK, *Aglaophamus,* pag. 470).

(2) Cf. DIOGENE L., IX, 1, 16 (ed. C., p. 230, 36-38: in *F. d. V.*, I, *12,* A, 1, p. 70, 14-16). Cf. *Poëtarum Philosophorum Fragmenta,* ed. *Diels* (Weidmann, Berlino, 1901: *6:* pp. 169-70), ove sono raccolte coi frammenti le testimonianze riguardanti Skitino.

(3) In STOBEO, I, 8, 43: in *F. d. V.,* I, *12,* C, 3, 2: p. 112, 22-26.

C) — Importanza senza dubbio maggiore di quella delle dottrine ricordate finora ha, rispetto al problema del tempo, la filosofia eleatica, che, sorta con Senofane (1) assume per opera di Parmenide l'aspetto di un monismo dell'essere rigido e assoluto e si atteggia con Zenone alle forme più acute e più sottili della critica filosofica.

Principio fondamentale della concezione di Parmenide è l'assoluta unità dell'essere; solo l'essere è, il non essere non è (2): questa affermazione ritorna continuamente nei frammenti del pensatore di Elea.

L'essere « è ingenerato e indistruttibile, intero, unico, immobile e privo di termine. *Mai fu o sarà, poichè è insieme tutto nell'ora,*

(1) *F. d. V.*³, I, *11*, pp. 42-66. L'interpretazione del pensiero di Senofane presenta sempre difficoltà gravissime e specialmente è oscura la questione del suo *monoteismo*. Cf., oltre le opere generali già ricordate: Freudenthal, *Über die Theologie des Xenophanes* (Koebner, Breslau, 1886. Non conosco direttamente questo studio) e *Zur Lehre des X.* (in *Archiv* etc., I, 1887, p. 322 e segg.; Natorp, *Zur Philosophie und Wissenschaft der Vorsokratiker (Philosophische Monatshefte,* XXV, 1889, p. 213-15); Baeumker, *Das Problem der Materie,* pp. 48-49); S. Ferrari, *Gli Eleati* (in *Atti della R. Accademia dei Lincei,* 1892, Serie 'IV; Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Vol. X, P. 1ª. pp. 62-84); Diels, *Über Xenophanes,* in *Archiv.*, X, 1896, pp. 530-35 e in *Parmenides,* pp. 8-9; Orvieto, *La filosofia di Senofane* (Seeber, Firenze 1899, Cf. specialmente p. 130 e segg.; p. 177-78); Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia* etc. (pp. 83-124: *Ann. Un. Tosc.*, XXIII); Rivaud, *Op. cit.*, *75*, pp. 105-06; Gilbert, *Jonier und Eleaten (Rheinisches Museum,* LXIV, 1909, pp. 190-95).

(2) *F. d. V.*, I, *18*, B, 4, p. 152, 6-13; 6, ivi, p. 153, 1-9; 7, ivi, 17-18.

uno e continuo (1) ». L'essere non può avere origine nè dall'essere, nè dal non essere perchè è impensabile che l'essere non sia. Come l'essere avrebbe dovuto prima o poi cominciare ad esistere? O esiste interamente o non esiste. E dal non essere non può nascere altro che il non essere. Non si può dunque ammettere nè la nascita nè la distruzione. Insomma, la questione è questa, se l'essere è o non è: una sola soluzione è possibile (2). « Come l'essere potrebbe venire a nascere? come potrebbe essere nato nel passato? Se ebbe un'origine o se dovrà averla non è. Così la nascita e l'inintelligibile annientamento sono distrutti » (3). L'essere è indivisibile, poichè è tutto uguale; nè esiste un essere maggiore che ne impedisca la continuità, nè uno minore: è tutto pieno dell'essere; e perciò esso è continuo. L'essere è immobile, non ha nè principio nè fine: esso permane sempre identico a sè stesso in sè stesso, e, dovendo non avere imperfezioni, è limitato. Pure parole sono quelle che gli uomini pronunziano parlando della genesi e della distruzione, dell'essere e del non essere, del mutare luogo e colore. Essendo limitato da tutte le parti può assomigliarsi ad una sfera perfettamente rotonda ed uniforme da tutte le parti (4).

Come deve intendersi l'essere parmenideo? Seguendo l'esempio dello Zeller (5), molti interpreti vedono nell'essere una realtà corporea, lo spazio pieno, e nel non essere lo spazio vuoto (6). Il Rivaud, pure ammettendone la natura corporea, pensa che Parmenide facesse corrispondere la volta immobile del cielo al suo essere, cui era giunto con un processo logico di analisi: in tal modo l'essere

(1) Ivi, B, 8, p. 154, 38; p. 155, 1-3. (Il corsivo è mio).

(2) Ivi, B, 8, p. 155, 3-11; p. 156, 1-4.

(3) Ivi, B, 8, p. 156, 5-7.

(4) Ivi, B, 8, p. 156; 8 e segg.; p. 157, p. 158, 1-7.

(5) I[5], 1, pp. 664-65.

(6) BAEUMKER, *Die Einheit des Parmenideischen Seienden* (in *Jahrb. f. cl. Phil.*, XXXII Jahr., 1886, I, pp. 541-61) e *Das Probl. der Mat.*, p. 56 e segg.; TANNERY, *Pour la science hellène*, pp. 221-22; WINDELBAND, *Op. cit.*, *19*, p. 40; CHIAPPELLI, *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso da Samo* (*Atti della R. Accademia dei Lincei*, Serie IV, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. VI, P. 1ª, 1889, pp. 386, 396, 412); FERRARI, *Gli Eleati*, pp. 90-94; BURNET, *Op. cit.*, *86*, pp. 203-04; GOMPERZ, *Griech. Denk.*, I, pp. 144-145; COVOTTI, *Le teorie dello spazio* etc., p. 17; *La fil. nella M. Grecia*, pp. 125-26; MILHAUD, *Op. cit.*, pp. 127-28; BODRERO, *I presocratici* (*Riv. di Fil.*, 1908, I, vol. XVIII, p. 419); GILBERT, *Jonier und Eleaten* (*Rhein. Mus.*, LXIV, pp. 195-96).

di Parmenide è una realtà di natura ambigua, ideale per le sue origini, sensibile però quando occorre che sia rappresentato in immagini concrete (1). Del resto, che la concezione dell'essere parmenideo abbia il suo fondamento essenzialmente in concezioni logiche affermano anche altri storici, che però ammettono sia di natura corporea. (2) Il Diels, pure riconoscendo che Parmenide attribuisce all'essere estensione spaziale, è del parere che essa sia in contradizione coi principî della sua speculazione: Parmenide, egli pensa, è essenzialmente un dialettico, ma non ha svolto fino in fondo le conseguenze del suo idealismo, non ha potuto liberare le sue intuizioni da ogni azione della fisica jonica (3). Anche più recisamente idealistica è l'interpretazione del Natorp: la sfera parmenidea, egli afferma, è semplicemente un'immagine. Se fosse sferico, sarebbe necessariamente limitato nello spazio: ma l'essere da che cosa sarebbe limitato? Non da un altro essere perchè non esiste, non dal nulla che non c'è: il pensiero di Parmenide è che l'essere è completo, chiuso in sè, che rappresenta una totalità. Il suo rapporto con lo spazio è negativo al pari di quello col tempo: come è tutto nell'ora, così non è più qui, meno là, è ugualmente presente in tutto lo spazio come in tutto il tempo, è tanto poco limitato dallo spazio come dal tempo; le leggi dello spazio e del tempo appartengono all'apparenza, non all'essere (4). L'essere non deve essere percepibile ma pensabile; l'unità dell'essere è l'unità del concetto di fronte alla mutevole molteplicità delle apparenze; la sua espressione più adatta sarebbe quella di *legge*, ma essa mancò agli Eleati (5). E alle parole del Natorp aderisce pienamente il Bauch (6).

(1) RIVAUD, *Op. cit., 94*, pp. 133-34.

(2) BAEUMKER, *Die Einheit d. Parm. Seienden*, p. 547 e p. 555; WINDELBAND, luogo citato, p. 39. Prima di essi aveva, contro lo Zeller e il Tannery, sostenuto la tesi del fondamento logico della dottrina parmenidea il DAURIAC, (*Les origines logiques de la doctrine de Parménide: Revue Philosophique*, XV, 1883, II, pp. 533-36).

(3) DIELS, *Bericht üb. die Litteratur d. Vorsokratiker*, 1886 (*Archiv*, I, p. 245) e *Parmenide*, p. 56.

(4) NATORP, *Aristoteles und die Eleaten* (*Philosophische Monatshefte*, XXVI, 1890, p. 11 (1), p. 12. Precedentemente il BRANDIS (*Op. cit.*, I, p. 91), aveva sostenuto che P., senza averne chiara consapevolezza, era giunto al puro concetto dell'essere, negando di esso i caratteri proprii del mondo sensibile.

(5) Ivi, pp. 5-6.

(6) BAUCH, *Das Substanzproblem*, pp. 47 (1), 48 (0) e 49 (0).

Si può osservare però che l'argomento più forte del Natorp (l'essere non può essere sferico, perchè sarebbe limitato da qualche altra cosa) è decisivo soltanto in apparenza; il fatto stesso che un continuatore di Parmenide, Melisso, credeva necessario concepire l'essere come infinito perchè altrimenti sarebbe stato limitato dal vuoto (τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν) (1) prova che egli riconosceva un'inconseguenza nella dottrina del maestro e cercava di toglierla.

Però ciò non esclude che il fondamento della concezione parmenidea sia essenzialmente logico; e una ragione molto semplice, ma molto convincente è questa, che Parmenide negava il non essere non solo quale vuoto nello spazio, ma quale divenire nella successione. Ora è chiaro che il non essere della genesi e della distruzione non può intendersi in senso concreto e spaziale, ma logico e razionale. Il pensatore di Elea, pure fissando l'attenzione sull'essere esteso, concepito come realtà piena e continua, riconosceva sempre che il concetto dell'essere doveva essere inteso nel suo significato più ampio; ed è notevole il fatto che questa concezione rigidamente razionalista giunga di colpo alla negazione assoluta del divenire e, insieme, del tempo. Il nascere e il perire, la genesi e la distruzione, sono negati, ma con ciò è esclusa insieme l'esistenza della successione temporale: e infatti, Parmenide riconosce esplicitamente questa conseguenza della sua dottrina:

οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (2).

Non esiste nè passato nè futuro, e tutto si riduce all'*ora*, a un presente immutabile; il tempo, in cui appaiono i mutamenti dell'esperienza fenomenica, è, al pari di questa, un'ingannevole illusione, perchè il vero essere, appunto per ciò che esclude ogni divenire, è fuori della successione temporale. E si osservi che in tal modo, considerando il passato e il futuro quali forme del non essere, Parmenide aprì la via alla grave questione che attirerà l'attenzione prima di Aristotele e poi degli Scettici: come è possibile attribuire esistenza a ciò che non è più e a ciò che non è ancora? se il solo presente è reale, come si può affermare l'esistenza di ciò che è, per natura sua, irriducibile alla realtà? Ma chi, come Parmenide, ridu-

(1) ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, I, 8; 235a, 14-16 (ed. *Prantl* con *De coelo;* Teubner, Lipsia, 1881, p. 125; in *F. d. V.*, I, *20*, A, 8, p. 184, 22).
(2) *F. d. V.*[3], I, *18*, B, 8, p. 155, 2.

ceva l'essere al presente, doveva essere portato a concepire il reale come esteso, poichè la spazialità è appunto ciò che si contrappone al tempo come la coesistenza alla successione. Escluso il divenire, rimane, quale forma esclusiva della realtà, ciò che può esistere tutto insieme: quindi, l'affermazione della natura estesa dell'essere, invece di costituire una contraddizione coi principî fondamentali del razionalismo monistico di Parmenide, ne deriva naturalmente. Superata la tendenza oggettivista che, specialmente in questo periodo, caratterizzava la mente greca, e concepito non l'oggetto, ma il soggetto quale centro di prospettiva, la concezione parmenidea si trasforma in un rigido solipsismo, che riduce tutto il reale al contenuto attuale di esperienza dell'*io individuale.*

Vedremo poi che il presente, il νῦν parmenideo, in cui si raccoglie l'essere, prepara la via al concetto dell'eternità che verrà formato da Platone per caratterizzare il mondo delle Idee in contrapposizione a quello sensibile.

Comunque, sino dalle prime manifestazioni della filosofia greca, il pensiero razionale, che si sforza di applicare al reale le proprie esigenze di identità, afferma che il fatto del divenire presenta una essenziale inintelligibilità; e negando, senza tentare di spiegarlo, il mondo dei fenomeni, nega del pari il tempo. Da questo momento la ricerca filosofica dovrà continuamente proporsi la soluzione del problema del divenire, cioè in ultimo, dell'esperienza; e continuamente, i pensatori dovranno, nei loro sforzi per risolverlo, muoversi nella sfera di pensiero determinata dal vecchio Eleate.

Questi, infatti, formulando nei termini più recisi il problema del divenire, ha insegnato ai suoi successori quale difficoltà contenga ciò che per la coscienza comune assume l'aspetto dell'evidenza: il fatto del mutamento: anche in ciò, il pensiero greco ha la gloria di avere iniziato un ordine di ricerche che, nel corso dei secoli, dovevano succedersi senza tregua e non sembrano vicine alla conclusione.

Continuatore delle dottrine di Parmenide è Melisso (1), che però,

(1) V. frammenti e testimonianze in *F. d. V.*³, I, 1, *20,* pp. 176-193. Su MELISSO possono consultarsi, oltre le opere generali (ZELLER, TANNERY, WINDELBAND, BAEUMKER, BURNET, GOMPERZ, MILHAUD) i seguenti studi: KERN, *Zur Würdigung des Melissos von Samos;* 1885 (non conosco direttamente questo lavoro); APELT, *Melissos bei Pseudo-Aristoteles* (*Jahrb. f. class. Phil.*, XXXII, Jahr., 1886, I, pp. 729-66); CHIAPPELLI, *Sui frammenti* etc., *Atti della*

come abbiamo visto, modifica la concezione del maestro perchè concepisce l'essere come infinito oltre che nel tempo anche nello spazio (1).

Del resto, pure per ciò che riguarda l'infinità temporale, il discepolo si allontana dal maestro in quanto afferma che l'essere *è e sempre fu e sempre sarà* (2): in tal modo l'eternità è pensata come una successione che non ha nè principio nè fine, non come un presente immutabile. e l'intuizione eraclitea si sovrappone a quella di Parmenide.

Mentre Melisso svolge le dottrine di Parmenide, un altro e più fedele discepolo, Zenone, le difende contro le critiche degli avversari. Come risulta dal *Parmenide* di Platone, a coloro che avevano combattuto le dottrine del suo maestro, mostrando che da esse derivavano conseguenze ridicole, Zenone aveva risposto rilevando che anche più ridicole erano quelle cui dovevano condurre le loro teorie (3). Ora siccome i principî fondamentali di Parmenide erano l'unità e l'immobilità dell'essere, è chiaro che la polemica di Zenone doveva rivolgersi contro la pluralità e il movimento (4). Quanto agli argomenti contro la pluralità (5) non hanno per noi importanza particolare: ma la cosa è diversa per quelli che contengono una critica del movimento; infatti uno di essi solleva chiaramente il problema del tempo. Del resto, siccome, secondo il parere di alcuni espositori

R. Acc. dei Lincei (luogo citato, pp. 377-413); FERRARI, *Gli Eleati* (luogo citato, pp. 128-38); OFFNER, *Zur Beurteilung des Melissos* (*Arch.*, IV, pp. 12-33); COVOTTI, *Un metafisico polemista prima di Socrate, Melisso di Samo* (*Società Reale di Napoli. Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche,* XLII: 1915, pp. 195-220). In generale gli storici più recenti tendono a modificare il giudizio che, seguendo l'esempio di Aristotele, si soleva dare su Melisso.

(1) Cf. frammenti e testimonianze in *F. d. V.*,, *20,* passim.

(2) Framm. in SIMPLICIO, *In phys.*, p. 162, 24: ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (in *F. d. V.*, ivi, B, 1, p. 185, 17); ivi, p. 29, 22-23 e p. 109, 20-21: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, και ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ'ἄπειρόν ἐστιν (in *F. d. V.*, ivi, B, 2, p. 186, 3-5). Parafrasi di questi frammenti in SIMPLICIO, *In phys.*, p. 103, 13 e segg.; in *F. d. V.*, ivi, p. 185, 20 e segg.; p. 186, 16 e segg.).

(3) *Parmenide,* 128, B-D (II, pp. 3-4; in *F. d. V.*³, I, *19,* A, 12, p. 168, 27 e segg.

(4) Parleremo in seguito dell'interpretazione data dal TANNERY, che non ammette la negazione del movimento.

(5) SIMPLICIO, *In phys.*, pp. 139 (5-19); 140 (27 e segg.); p. 141 (1-8): in *F. d. V.*, ivi, B, 1-3, pp. 173-75.

di cui ci occuperemo tra poco, i quattro argomenti di Zenone formerebbero un dilemma doppio, occorre ricordarli tutti, per occuparci in modo particolare, di quello che più ci riguarda. Si deve infine notare che l'interpretazione del pensiero di Zenone ha da secoli affaticato gli studiosi, che non sono riusciti a mettersi d'accordo nè sugli avversari che voleva combattere, nè sul significato vero dei suoi argomenti, nè sul valore di essi.

Gli argomenti contro il movimento ci sono conservati da Aristotele (1), in una forma, veramente, non troppo sicura; talvolta, anzi, il testo è evidentemente corrotto.

« Il primo è che il mobile non può muoversi perchè prima che al fine deve giungere alla metà » Ora lo stesso può ripetersi per questa e così all'infinito (2).

« Il secondo è quello chiamato l'*Achille*. È questo, che il più lento non sarà mai, correndo, raggiunto dal più veloce; poichè è necessario che prima quello che insegue sia giunto là, donde è partito quello che fugge, talchè è necessario che il più lento abbia sempre qualche precedenza ».

« Il terzo è.... che la freccia che vola è ferma » (*Phys.*, VI, 9, 239b, 30). « Infatti, se ogni cosa è ferma o si muove, [e nulla si muove], quando sia in uno spazio uguale (a sè stesso), e il mobile è sempre nell'istante [e ogni cosa nell'istante è in uno spazio uguale a sè], la freccia che vola è immobile » (3). Diogene Laerzio

(1) *Physica*, VI, 9, 239b, 5 e segg.; 240a, 1 e segg. (ed. P., p. 130-31): in *F. d. V.*, I, *19*, A, 25-28, p. 171, 27 e segg., p. 172, 1 e segg.

(2) In altro punto (*Phys.*, VI, 2, 233a, 21-23) Aristotele, esponendo lo stesso argomento, pone la difficoltà in ciò che il mobile « non può percorrere [spazi] infiniti o toccare uno per uno [punti] infiniti in un tempo finito » (διὸ καὶ ὁ Z. λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ). Ma il Renouvier ha mostrato (*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques:* Parigi, 1885, I, p. 38) che questa esposizione non riproduce esattamente il pensiero di Zenone.

(3) Il testo (239b, 5-7) è incerto. La lezione comune (εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ'ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν), che già doveva esser quella del testo di Simplicio (*In phys.*, p. 1011, 19 e segg.) sebbene difesa dal Brochard, *Les arguments de Zénon d'Élée* (pubblicato in *Compte rendue de l'Académie des Sciences morales*, 1888, pp. 555-68, ristampato in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne;* Alcan, Parigi, 1912, pp. 3-14) è quasi certamente guasto. Lo Zeller, (I5, 1, p. 599 (0) considera ἢ κινεῖται

attribuisce a Zenone un altro argomento contro il movimento che include quello della *freccia:* il mobile, diceva l'Eleate, non può muoversi nè nel luogo ove si trova (e qui si presuppone la freccia), nè in quello dove non si trova (1).

« Il quarto riguarda moli (ὄγκοι) uguali che si muovono nello stadio in direzione opposta passando davanti a moli uguali, le une muovendo dal fine dello stesso stadio, le altre dalla metà, con velocità uguale; da questo pensa provenire, che metà del tempo sia uguale al doppio ».

Aristotele, che considerava i due primi argomenti come fondati sulla stessa base della divisione infinita, cominciò col rispondere al primo, cioè a quello della *dicotomia* (che come abbiamo visto riassumeva così: è impossibile in un tempo finito percorrere infiniti spazi), che il tempo è infinito come lo spazio, talchè uno spazio infinito viene percorso in un tempo infinito (2); ma più tardi riconobbe che tale risposta è insufficiente, perchè per il tempo si presenta la stessa difficoltà di prima, di percorrere elementi infiniti e si servì di un altro argomento (già accennato con rapidità precedentemente) cioè della distinzione tra l'infinito in atto e quello in potenza. Nel primo, in cui infiniti elementi esisterebbero effettivamente, sarebbe impossibile il movimento; nel secondo invece, in cui tali elementi non esistono, ma possono determinarsi infinite divisioni, il movimento può avvenire; perchè la divisione infinita è solo possibile, non reale. Il mobile percorre in modo continuo una linea che

come un'interpolazione e propone questa lezione: εἰ γὰρ, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ'ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον ecc. che è accettata dal Prantl. (Anche il Renouvier, *Essais de Critique Générale: Premier Essai. Traité de Logique Générale et de Logique Formelle*[3], Colin, Parigi, 1912, p. 43, vede nelle parole ἢ κινεῖται un'interpolazione). Il Diels (*F. d. V.*, I, *19*, A, 27, p 172, 6-8) integra il testo così: εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, [οὐδὲν δὲ κινεῖται], ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ'ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, [πᾶν δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν], ἀκίνητον ecc. Siccome questa lezione mi pare preferibile alle altre, l'ho seguita nel testo. Invece il Lachelier (*Sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement:* in *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1910, p. 345) integra il testo aggiungendo dopo ἢ κινεῖται [ἠρεμεῖ δὲ], dopo ἐν τῷ νῦν [κατὰ τὸ ἴσον] e dopo ἀκίνητον [ἀνάγκη].

(1) Diogene L., IX, 11, 72 (ed. C., p. 245, 15-16. In *F. d. V.*, ivi, B, 4, p. 175, 19-20): Ζήνων δὲ τὴν κίνησιν ἀναιρεῖ λέγων 'τὸ κινούμενον οὔτ'ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ'ἐν ᾧ μὴ ἔστι.

(2) *Phys.*, VI, 2, 233a, 24-31.

contiene incidentalmente un numero infinito di punti; cioè essa li contiene in potenza, non in atto (1).

Quanto al terzo argomento (della *freccia*), la risposta aristotelica è che esso si fonda sul presupposto che il tempo sia costituito di istanti: tolto questo, il ragionamento non esiste più (2).

Questa critica, come osservava l'Hamelin (3), deve collegarsi con l'affermazione che precede immediatamente l'esposizione degli argomenti di Zenone, che nell'istante non si può parlare nè di riposo, nè di movimento (4), e infatti anche Simplicio (5), illustrando questo passo di Aristotele, si vale della stessa dottrina, sulla quale dovremo ritornare in seguito.

Per il quarto argomento (*lo stadio*), Aristotele lo considera un paralogismo, perchè Zenone postula che ciò che si muove lungo enti immobili percorra con la stessa velocità la stessa estensione in tempo uguale (6).

Ricordiamo ora rapidamente le più importanti interpretazioni e le più notevoli critiche rivolte a Zenone (7), per vedere in quale senso si debba intendere quello della *freccia*; in altro luogo discuteremo le critiche per determinare il valore dell'argomento stesso, che si collega strettamente colla concezione del tempo.

Il Bayle (che difende contro le critiche gli argomenti di Zenone (8)) giustifica quello della *freccia* in questo modo. La freccia è in ogni istante in uno spazio uguale a se stessa e quindi vi è in riposo, poichè non si può essere in uno spazio donde si esce: se essa si muovesse in qualche momento, sarebbe insieme in

(1) Ivi, VIII, 8, 263a, 4 e segg.; 263b, 1 e segg. (ed. P., p. 185). Cf. la citazione precedente.

(2) Ivi, VI, 9, 239b, 31-33: συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

(3) HAMELIN, *Sur un point du troisième argument de Zénon* (*Année Philosophique, 1906*, pp. 41-42).

(4) *Physica*, VI, 8, 239a, 35; 239b, 1-4.

(5) SIMPLICIO, *In phys.*, p. 1011, 19 e segg.; p. 1012, 1-20. (Cf. p. 1034, 4-8).

(6) *Physica*, 240a, 1 e segg.

(7) Ho dovuto trascurare, non avendone potnto avere conoscenza diretta, i seguenti scritti: DUNAN, *Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement* (Alcan, Parigi, 1884); EVELLIN, *Infini et quantité* (Baillière, Parigi, 1881); NOËL, *Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée* (in *Revue de Metaphysique et de morale*, 1893, pp. 107-25).

(8) BAYLE, *Dictionnaire historique et critique* (Desoer, Parigi, 1820), t. IV, p. 30 e segg. Remarque F, p. 38 e segg.

riposo e in movimento. Questa obiezione implica due principî innegabili: l'uno che un corpo non può essere insieme in due luoghi, l'altro che due punti del tempo non possono coesistere, che ognuno deve esistere solo. Dall'ultimo principio segue la negazione della divisibilità infinita del tempo: la durata delle cose è costituita di momenti, di istanti semplici ed indivisibili: ognuno di essi è completamente distinto dal passato e dal futuro e contiene soltanto il presente. Ciò ammesso, l'argomento di Zenone non può respingersi: se si trovasse un istante in cui la *freccia* uscisse dal suo posto, essa sarebbe nello stesso tempo in quel posto e non vi sarebbe (1).

Il Cousin, il quale crede che le polemiche di Zenone siano rivolte contro l'empirismo degli Jonici, afferma che egli voleva mostrare che l'affermazione della pluralità assoluta, l'esclusione assoluta dell'unità, implica la distruzione di ogni continuo: la pluralità assoluta non può spiegare le cose, non può rendere conto della continuità dello spazio e del tempo e della possibilità del movimento. In sostanza (sebbene non manchino affermazioni in altro senso) il Cousin vede negli argomenti di Zenone uno sforzo per mostrare che occorre conciliare la pluralità con l'unità (2).

Delle critiche di Zenone si occupano, in diversa misura, i più insigni pensatori tedeschi del secolo XIX.

L'Hegel (3) interpreta le argomentazioni di Zenone non come negazioni del movimento quale fenomeno, quale dato dell'esperienza sensibile, bensì come la discussione dell'intelligibilità del movimento: non si tratta della realtà di esso, bensì della sua *verità:* e siccome la sua rappresentazione contiene una contraddizione, Zenone afferma che esso non possiede un vero essere, che non è vero. Tutte le quattro prove di Zenone si fondano sulla divisibilità infinita dello spazio e del tempo. Ora spazio e tempo contengono contraddizioni perchè implicano insieme il *qui* l'uno, *l'ora* l'altro (e ambedue sono la negazione di ogni unione con altro, sono per sè), e la continuità, che è assoluta unione, distruzione di ogni distinzione, di ogni esistere per sè. Nel movimento, in cui si realizzano lo spazio ed il tempo, appaiono tali contraddizioni su cui Zenone richiama l'atten-

(1) Ivi, p. 38.

(2) Cousin, *Fragments philosophiques*[4] (Ladrang et Didier, Parigi, 1847), I, pp. 72-115 (specialmente pp. 87-95 e 110-14).

(3) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*[2], I, pp. 288-90 (in *Werke*, XIII, Drucker und Humblot, 1840).

zione. Nel sistema hegeliano, che pone la contraddizione nel cuore del reale, tali affermazioni non significavano certo condanna della razionalità del movimento.

Ma ben diverso è l'atteggiamento di Herbart. L'argomento della *freccia,* egli afferma, pecca, perchè non si può dire che il mobile durante il movimento sia in qualche luogo: «esso è, ed anche non è più, nel luogo donde viene, ed è, ed anche non è ancora, nel luogo in cui entra ». Da questa contraddizione non può liberarsi il concetto del movimento (1). È impossibile, sia pure per un istante indivisibile, pensare il mobile così, che la sua posizione possa essere indicata per mezzo di un punto singolo, poichè in tal modo non si potrebbe dire più che esso giunge e trascorre; occorre invece congiungere insieme la posizione che precede e quella che segue (2). Della spiegazione che l'Herbart dà della necessaria contraddizione del movimento non occorre qui dare notizia; basta ricordare che essa non può togliersi (3) e che perciò nel sistema herbartiano al movimento non si accorda l'ufficio di rivelare l'intima natura del reale.

Invece il Trendelenburg, che considera il movimento come un prius originario e lo incontra in tutta la realtà, e in quella della natura e in quella del pensiero (4), afferma che le contraddizioni rilevate dagli Eleati nel movimento, appaiono quando prima di esso, che è irriducibile, si pongano lo spazio e il tempo.

Così nell'argomento della *freccia* il tempo è pensato prima del movimento e inoltre diviso in elementi indivisibili che escludono la mutazione. Questi argomenti sono, per l'intelletto che procede analiticamente, inconfutabili: si è tentato più tardi di trattarli da sottigliezze, ma non se ne è diminuita la forza. Ora, chi ben guarda si accorge che essi implicano il movimento, poichè hanno per base la divisione dello spazio e del tempo e la composizione delle parti divise, e divisione e composizione non sono altro che determinazioni del movimento, la cui natura così è riconosciuta sovrana di ogni cosa. Le critiche di Zenone indicano appunto che il movimento è

(1) Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 139,* pp. 226-27 (*Sämmt. Werke,* ed. *Hartenstein,* I: Voss, Lipsia, 1850).

(2) *Schriften zur Metaphysik, 284,* p. 234 (*S. W.,* II).

(3) *Op. cit., 286-87,* pp. 239-40; *295,* pp. 252-53.

(4) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*[3], V (Hirzel, Lipsia, 1870, I, p. 140 e segg.). Cf. le citazioni seguenti.

un'intuizione; ora ciò che è originario e semplice si oppone ad ogni procedimento analitico della conoscenza concettuale. « Il movimento pone se stesso; noi lo possiamo intuire, ma non concepire in un processo di scomposizione ». Appunto poichè il movimento è un *prius* originario non gli si può applicare il principio di identità per accusarlo di contraddizione (1).

Il Lotze critica l'argomento della freccia (fondato sulla concezione di momenti indivisibili) osservando che nell'istante è impossibile anche il riposo, perchè di esso può parlarsi quando una cosa sia nello stesso luogo insieme *prima* e *poi:* ma il *prima* e il *poi* non possono esistere nell'istante. Inoltre, Zenone non poteva dire che in ogni momento successivo del suo volo la freccia riposa nello *stesso* punto di prima. Egli parte dal volo della freccia, e così ammette la velocità, e poi la trascura in seguito. L'argomento di Zenone prova soltanto che il riposo non è il movimento e che questo non può comporsi per mezzo del riposo.

Conservando il concetto di velocità, l'Eleate avrebbe potuto giungere a pensare un successivo mutamento di posizioni costituito di sbalzi da un istante all'altro; ma finchè si fosse attenuto alla concezione che il tempo risulta di istanti indivisibili, non avrebbe potuto ottenere il concetto del movimento continuo (2).

Lo Zeller (3), che considera le critiche di Zenone come una difesa della dottrina di Parmenide contro l'opinione comune, afferma che la *freccia* poggia su presupposti simili a quelli dei due primi argomenti: cioè in questi lo spazio, in quella il tempo sono risolti nelle loro minime parti; ora non è più possibile il movimento quando in luogo di una grandezza continua si pensa una serie discreta di punti o di istanti. Infatti, se l'unità e la molteplicità si contrappongono assolutamente (come facevano gli Eleati), in modo da escludersi a vicenda, lo spazio e il tempo si riducono a una molteplicità di punti spaziali e temporali e non è possibile il passaggio dall'uno all'altro. Lo *stadio* si fonda su ciò che a noi pare un errore grossolano, ma non si deve credere che Zenone non lo prendesse sul serio.

Tra i filosofi inglesi possono ricordarsi W. Hamilton e lo Stuart Mill. Il primo afferma che sull'incapacità della mente a pensare

(1) Ivi, VI, 8 (pp. 215-18).
(2) LOTZE, *Logik, 249* (hsg. von *Misch.:* Meiner, Lipsia, 1912, pp. 347-48).
(3) I5, 1, p. 589 e segg.

l'ultima indivisibilità o l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo si fondano gli argomenti di Zenone i quali mostrano che del movimento, per quanto sia certo come fatto, non può pensarsi la possibilità perchè implica contraddizione (1).

Queste conclusione dell'Hamilton sono vivamente criticate dallo Stuart Mill, che considera sofistico l'argomento della *freccia,* che egli espone poco correttamente così: Se un corpo si muove, deve muoversi o nel luogo in cui è o in quello in cui non è; ma l'uno e l'altro sono impossibili, dunque non può muoversi.

Prima di tutto, egli dice, questo argomento pecca perchè noi pensiamo il mobile mentre passa da un luogo all' altro, cioè pensiamo che il corpo è in istanti successivi in posizioni diverse. Di più, non è necessario che il movimento sia *in* un luogo: in un luogo deve essere il corpo, ma il movimento è non un corpo, bensì un cambiamento e quindi non può essere nè nella posizione di prima, nè in quella nuova (2).

Le critiche di Zenone furono studiate con cura particolare in Francia, ove, per opera specialmente del Renouvier, del Tannery e del Brochard, suscitarono negli ultimi decenni del secolo XIX discussioni vivaci di ordini sia storico che teoretico; per ora mi limiterò ad accennare le interpretazioni che furono offerte sino alla fine del secolo passato, perchè intendo considerare a parte quelle che appartengono al secolo presente, qualunque ne sia l'origine.

Il Renouvier, cui spetta il merito di avere sino dal 1854 messo in rilievo il valore degli argomenti di Zenone, ha collegato le critiche del movimento con quelle della pluralità in generale e le ha interpretate come un dilemma opposto ai sostenitori della pluralità: se il continuo (spazio, tempo) è composto di parti, esse sono o divisibili all'infinito o indivisibili. Contro la prima alternativa si rivolgono i due primi argomenti (la *dicotomia e l'Achille*), contro la seconda il terzo (la *freccia*): del quarto (lo *stadio*) il Renouvier non si occupa.

Il senso della *freccia* è l'inintelligibilità del movimento quando è pensato in un corpo in quanto esso in un istante qualsiasi occupa una posizione, perchè questa è invariabile in ogni istante. Così da

(1) Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logics*[7], lect. XXVIII (Blackwood, Edimburgo e Londra, 1882, II, p. 373).

(2) S. Mill, *La philosophis de Hamilton* (trad. *Cazelle,* Baillière, Parigi, 1869, pp. 522-23).

una parte i due primi argomenti impediscono di ammettere la divisione infinita di una quantità considerata come un oggetto in sè, e il terzo mostra che è inammissibile l'esistenza in sè di elementi indivisibili: il movimento diventa intelligibile solo quando è considerato nel suo aspetto rappresentativo, fondato sull'intuizione sensibile (1).

Il Brochard segue il Renouvier nell'ammettere che i quattro argomenti costituiscono un dilemma; ma si occupa anche dello *stadio* che collega strettamente con gli altri. Nei due primi si ammette l'ipotesi della divisibilità infinita dello spazio e del tempo e si mostra che il movimento è impossibile per la natura dello spazio; nei due ultimi, in cui si ammette che il tempo e lo spazio sono formati di elementi indivisibili, si mostra che la natura del tempo prova l'impossibilità del movimento.

Quanto allo *stadio,* esso mostra che è impossibile concepire un istante indivisibile, tale che non possa essere diviso, per mezzo di un'esperienza semplicissima. Se infatti un corpo nello stesso tempo passa davanti a tutta una serie di altri corpi che si muovono in senso contrario con la stessa velocità e insieme alla metà di una serie uguale immobile, si deve riconoscere che nello stesso istante in cui un corpo è passato sotto un elemento di una serie, ha percorso pure due termini dell'altra; così l'istante che doveva essere indivisibile, è stato diviso in due parti uguali e ciò equivale ad affermare che è il doppio di sè stesso. Tutti i quattro argomenti, sono a parere del Brochard, inappuntabili (*irréprochables*): Zenone non combatte il continuo, ma il continuo composto: l'essere è continuo, ma indiviso e indivisibile, è essenzialmente uno, ma è insieme continuo e forse esteso (2).

Seguendo il Renouvier interpretano gli argomenti di Zenone come un dilemma anche il Lechalas (3) e l'Evellin. Quest'ultimo trova che i due primi argomenti rivolti contro i difensori della divisione all'infinito, sono invincibili; mentre gli altri due (la *freccia* e lo *stadio*), che combattono la tesi della divisione limitata e dei minimi indivisibili, non raggiungono lo scopo. Così lo *stadio* non

(1) Renouvier, *Logique*3, I, pp. 42-49 (la prima ed. è del 1854): *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophique,* I, pp. 36-39.

(2) Brochard, *Les arguments de Zénon d'Élée.* (*Etudes de phil. anc.* ecc.).

(3) Lechalas, *Note sur les arguments de Zénon d'Élée* (in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, pp. 396-400).

prova affatto che l'istante, supposto indivisibile, risulti diviso, perchè non si può parlare d'incrocio e di due momenti. Quanto alla *freccia,* si può rispondere che il muoversi significa abbandonare non il luogo *in cui si è,* ma quello *in cui si era l'istante precedente,* cioè il movimento risulta di posizioni diverse occupate in istanti diversi.

Per distinguere il movimento dalla quiete, occorre confrontare il punto *a* donde il mobile è partito, con quello *b,* in cui è giunto: cioè per constatare un movimento occorre confrontare un prima e un poi. Ma sotto le nuove posizioni occupate occorre riconoscere una serie di atti e nel mobile un'energia da cui dipende la sua velocità (1).

Molto diversa da quelle finora ricordate è l'interpretazione del Tannery, che ha trovato numerosi seguaci. A suo parere, Zenone non ha affatto negato il movimento, bensì mostrato che è incompatibile con la credenza nella pluralità, quale era accolta dai Pitagorici. Per questi (essendo il punto *l'unità che ha una posizione*) il corpo è una somma di punti, come il numero è una somma di unità: ad abbattere tale concezione è rivolta la polemica zenoniana contro la pluralità. Gli argomenti *sul* (non *contro*) il movimento costituiscono un dilemma doppio: e vogliono provare non che il movimento non esiste, bensì che non è conciliabile con uno spazio inteso come una somma di punti. Il primo argomento parte dalla dicotomia, che può prolungarsi all'infinito; siccome l'avversario può rispondere che quei punti in numero infinito sono dati dalla divisione, la quale richiede un certo tempo, e che il movimento lo sorpassa (sarà la risposta di Aristotele), Zenone presenta il secondo argomento, *l'Achille,* cui non può muoversi la stessa obbiezione. Allora l'avversario poteva osservare che anche il tempo finito è suscettibile di una divisione all'infinito, è una somma di istanti; quindi nulla vieta che ad ogni posizione successiva corrisponda un istante singolo. Zenone si vale ora dei due ultimi argomenti: il terzo mostra che in ogni istante la freccia è in riposo e quindi non è in movimento. Però l'avversario poteva tentare di far corrispondere ad ogni istante non una posizione determinata della freccia ma il passaggio da una posizione alla successiva e perciò Zenone presenta il quarto argomento che deve provare come, data tale ipotesi, tutti i movimenti sarebbero uguali fra loro, perchè avverrebbero tutti in istanti uguali

(1) Evellin, *Le mouvement et les partisans des indivisibles* (in *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1893, pp. 382-95).

fra loro. Così movimenti che, constando di un numero disuguale di passaggi di posizione, dovrebbero esser uguali, si identificherebbero.

In breve, Zenone ha voluto provare per assurdo che un corpo non è una somma di punti, il tempo non è una somma d'istanti, il movimento non è una somma di passaggi da punto a punto (1).

L'interpretazione del Tannery è stata accettata e ripresentata dal Milhaud (2), dal Chiappelli (3), dal Ferrari (4), dal Covotti (5) (il quale però si scosta dal Tannery riconoscendo che la testimonianza platonica sulla perfetta identità di concezione fra Zenone e Parmenide impedisce di ammettere che il primo non volesse negare il movimento (6)); ed è accolta, almeno parzialmente, dal Burnet (7). A una conclusione simile giunge anche lo Zeuthen, il quale pure intende gli argomenti di Zenone come una critica del Pitagorismo (8).

Fra gli studiosi che si sono occupati di Zenone nel secolo in corso si possono ricordare B. Russell, il Lachelier, e il Masci. Il primo, per ciò che riguarda la *freccia*, avvicina all'Eleate il Weierstrass, il quale, eliminando tutti gli infinitesimali, ha mostrato « che noi viviamo in un mondo che non cambia e che la freccia, in ogni momento del suo volo, è veramente in riposo ».

L'argomento di Zenone, che è tutt'altro che un paradosso, può considerarsi come l'espressione di quest'affermazione »: Ogni possibile valore di una variabile è una costante ». Sia x una variabile

(1) Tannery, *Le concept scientifique du continu* (in *Revue Philosophique*, XX, 1885, II, pp. 385-97); *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 248 e segg.).

(2) *Op. cit.*, p. 130 e segg.

(3) *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso da Samo* (in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, luogo citato, p. 386-87).

(4) Ferrari, *Gli Eleati*, p. 123 e segg.

(5) Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo* ecc., pp. 22-23, p. 158 e segg.: *La filosofia nella Magna Grecia*, pp. 58-59; p. 133-135.

(6) *La Fil.* ecc., p. 135.

(7) *Op. cit.*, *163*, p. 360 e segg. Il Natorp (*Zur Philosophie und Wissenschaft der Vorsokratiker*, pp. 217-18) ammette col Tannery che gli argomenti di Zenone difendono la concezione della continuità contro l'ipotesi degl'indivisibili e conducono al risultato che il corpo non è una somma di punti ecc.

(8) *Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter* (in *Die Kultur der Gegenwart hsg. von Hinneberg*, III, 1; Teubner, Lipsia, 1912, p. 43): molto prima il Cantor (*Vorlesungen über Geschichte der Mathematik:* Teubner, Lipsia, 1880, p. 169) aveva posto il fondamento della polemica di Zenone nel contrasto fra la continuità dell'estensione e la discontinuità del numero rivelata dalla scoperta degli irrazionali.

che può prendere tutti i valori da 0 a 1: essi sono tutti numeri definiti (ad esempio $\frac{1}{2}$ o $\frac{1}{3}$, cioè costanti assolute). Tale argomento, che può riferirsi specialmente ai continui, mostra che non esiste uno *stato* di moto; e nel caso generale di una variabile continua ha il significato di una negazione dell'esistenza degl'infinitesimi. Siccome tale concezione statica della variabile non esisteva ai suoi tempi, Zenone cadde nell'errore di supporre che il cambiamento continuo fosse impossibile senza uno stato di cambiamento che implica infinitesimi e la contraddizione di un corpo che è dove non è (1).

Per comprendere bene tale interessante interpretazione dell'argomento zenoniano, occorre richiamare la concezione del cambiamento e del moto offerta dal Russell, sulla quale dovremo fermarci ampiamente discutendo le critiche della *freccia*. « Il cambiamento è la differenza, rispetto alla verità o alla falsità, fra una proposizione riguardante un'entità e un tempo T e una proposizione concernente la stessa entità e un altro tempo T'; purchè le due proposizioni differiscano solo per ciò, che T appare nell'una mentre T' appare nell'altra ». Il cambiamento è continuo quando proposizioni di tal genere formano una serie continua in correlazione con una serie continua di momenti. Così il cambiamento implica sempre *a*) un'entità fissa; *b*) una relazione fra quell'entità, un'altra entità e alcuni ma non tutti i momenti del tempo.

Questo il minimo che possa determinarsi: data tale definizione, la semplice esistenza in alcuni momenti ma non in tutti costituisce cambiamento. Così noi parliamo di un cambiamento quando notiamo che abbiamo provato per qualche tempo piacere e poi non lo proviamo più; in tal caso si considerano il piacere e la sua relazione con l'esistenza in alcuni momenti. Però per rimanere più fedeli all'uso, è meglio correggere tale definizione. « Noi possiamo dire che un termine cambia, quando ha una relazione fissa con una collezione di altri termini, ognuno dei quali esiste in qualche parte del tempo, mentre non tutti esistono nella stessa serie di momenti ». Perchè, ad esempio, si possa parlare di cambiamenti della mente, occorre che essa non sia la somma dei suoi costituenti; perchè se lo fosse in *ogni* tempo, non cambierebbe, e se lo fosse in un tempo, perderebbe la sua identità quando cessasse di esistere uno dei suoi costi-

(1) Russell, *The Principles of Mathematics* (Cambridge: at the University Press, 1903): *327, 332-33:* vol. I, pp. 347-52.

tuenti di prima o uno nuovo cominciasse ad esistere. La mente deve essere un *quid* persistente e costante, con cui tutti i costituenti di uno stato psichico hanno una e la stessa relazione: il cambiamento della mente così si riduce al fatto che quelli stati non sono gli stessi in ogui tempo.

Il concetto del movimento è stato molto oscurato dalla teoria della sostanza, dalla distinzione fra la natura di una cosa e le sue relazioni esterne, fra l'essenziale l'accidentale e da molte altre distinzioni di origine scolastica: e così si è supposto che una cosa può, in qualche modo, essere diversa e tuttavia rimanere la stessa: avere diversi predicati in tempi diversi, sebbene essa sia definita dai suoi predicati.

Ma secondo il Russell, non può parlarsi del cambiamento in questo senso metafisico: i cosidetti predicati di un termine, in generale derivano da relazioni con altri termini: e il cambiamento dipende da ciò che più termini hanno con alcune parti del tempo, relazioni che non hanno con altre parti: ma ogni termine è eterno, extra-temporale e immutabile, e immutabili sono pure le relazioni che esso può avere con le parti del tempo. La differenza fra ciò che esiste in un tempo e ciò che esiste in un altro tempo, consiste nel fatto che diversi termini sono in relazione con diversi tempi. Ma ogni termine, anche se cessa di esistere, non cessa di essere; è sempre un'entità che può contarsi come *uno* e rispetto alla quale alcune proposizioni sono vere e altre false (1).

Ciò posto, si può facilmente comprendere la concezione del moto. Il moto consiste nel fatto che, per l'occupazione di un luogo in un tempo, è stabilita una correlazione fra luoghi e tempi; quando diversi tempi, durante qualche periodo, per quanto breve, sono in correlazione con diversi luoghi, esiste moto; quando diversi tempi, durante qualche periodo per quanto breve, sono tutti in correlazione con lo stesso luogo, esiste riposo. « Esclusi gl'infinitesimali, non si può più parlare di uno *stato* di moto; il moto consiste soltanto nella

(1) *Op. cit.*, *442-43:* pp. 469-71. Cf. *Recent works on the philosophy of Leibniz* (in Mind N. S., XII, 1903, pp. 194-95): « Change of what? from what? into what? one must ask: and these questions can only be answered by means of logical concepts, whose Being is free from dependence upon time, and is thus necessarily unchangeable. Change in an identical content means difference in its relations to different moments of time; but the content must remain strictly self-identical, and this self-identity is logically prior to change, not subsequent to it ».

occupazione di diversi luoghi in diversi tempi: non esistono transizione da un luogo a un altro, movimento consecutivo o posizione consecutiva, o velocità se non s'intende questa in senso puramente matematico (1).

Per il Lachelier, tutti i quattro argomenti contro il movimento si fondano sulla stessa ipotesi: i due primi si fondano sulla impossibilità di esaurire un infinito numerico, insieme spaziale e temporale. Così i due ultimi hanno per base l'ipotesi dell'esistenza, nel tempo e nello spazio, di parti ultime, infinite per numero e per piccolezze, e tuttavia distinte fra loro e tutte date insieme. La freccia è immobile perchè la posizione che essa occupa ad ogni istante nello spazio è un insieme determinato di atomi spaziali dalla quale non esiste alla posizione successiva progresso continuo, ma un salto brusco, prodotto nel senso del suo cammino, dall'addizione, e nel senso opposto, dalla sottrazione di un certo numero di atomi. Nella occupazione successiva di posizioni diverse in altrettanti istanti diversi, Zenone vedeva non un movimento, ma una serie di stati di quiete, perchè il movimento è nella sua essenza continuo ed esclude ogni successione e distinzione di istanti e di posizioni. Quindi Aristotele risponde insieme a tutti gli argomenti quando risponde al terzo che il tempo non è composto di istanti come nessuna grandezza lo è d'indivisibili.

La divisione all'infinito delle grandezze s'intende nel senso di Zenone come già compiuta se si va dalle parti al tutto; si intende nel senso d'Aristotele affermando che la divisione non può compiersi e si approssima sempre a un termine che non raggiunge mai, se si va dal tutto alle parti. Se le parti precedono il tutto, debbono esisterne alcune semplici e primitive che spiegano tutte le altre e non richiedono spiegazioni; se invece il tutto è primo, si potrà procedere senza incontrare mai parti ultime, perchè ciascuna parte si fonda su quelle che divide e non su quelle che la dividono. Ora, l'adottare quest'ultima soluzione non equivale a confessare che la grandezza considerata non esiste in sè, ma soltanto in una coscienza che dapprima l'afferra nella sua unità, salvo a risolverla poi in un numero sempre crescente di parti? (2).

Recentemente il Masci ha vigorosamente sostenuto sia l'inter-

(1) *Princ. of Math., 446-47;* pp. 472-73.

(2) LACHELIER, *Sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existance du mouvement* (*Revue de Métaphysique et de Morals*, 1910, pp. 351-55).

pretazione, che la critica aristotelica del pensiero di Zenone. Tutti gli argomenti contro il movimento, egli afferma, poggiano sulla credenza che l'analisi intellettualistica abbia valore assoluto in confronto dell'intuizione. Infatti, i due primi argomenti si fondano sull'ipotesi che uno spazio infinito richiede un tempo infinito per essere percorso, per il fatto che è infinitamente divisibile, mentre ciò non vale per un tempo finito. Aristotele fa rilevare che la loro divisione infinita è soltanto potenziale, perchè è esclusa dalla natura del continuo; se si potesse attuare, lo spazio non sarebbe più spazio, il tempo non sarebbe più tempo, il movimento non sarebbe più movimento, ma quiete. Per Aristotele la divisione infinita del continuo è soltanto un fantasma dell'immagine, che il continuo realizza, ma superandola.

La continuità è reale perchè è data dall'intuizione che apprende il tempo, lo spazio e il movimento nella loro realtà specifica, e la divisione non è che una astrazione posteriore: la divisione infinita è solo immaginaria.

La critica aristotelica poggia sulla realtà intuitiva del continuo, che è distrutta dall'analisi intellettualistica.

Anche l'argomento della freccia procede come i due primi: infatti, quel continuo che è il tempo è diviso in ciò che non è tempo come lo spazio in ciò che non è spazio: e allora il movimento diventa impossibile.

Quanto allo *stadio,* il Masci accetta completamente l'esposizione aristotelica e nega che in essa debbano trovarsi quei significati che vi furono riconosciuti da alcuni espositori moderni.

Insomma, il punto di vista aristotelico è sempre lo stesso e può esprimersi così: Solo l'intuizione può apprendere le grandezze continue, che sono distrutte dall'analisi intellettualista: le contraddizioni derivano dall'amalgama del prodotto intellettuale con la realtà intuitiva. Le argomentazioni di Zenone sono un esempio significativo del conflitto che può manifestarsi fra l'intuizione e l'intelligenza. Ora se non si può fissare *a priori* il limite che l'analisi intellettualistica non deve superare, si può dire però che questa non deve mai giungere al punto da distruggere quella realtà che ha l'ufficio di rendere intelligibile, riducendola a elementi privi di realtà: ora, per ciò che riguarda il tempo, lo spazio, il movimento, il limite è dato dal continuo, perchè tolto questo, tali realtà perdono la loro esistenza (1).

(1) Masci, *Su alcuni luoghi della fisica di Aristotele* (in *Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche* di Napoli, 1913: vol. 42, pp. 21-45).

In altro luogo cercherò di fissare il valore che, a mio parere, ha l'argomento della *freccia:* ora mi limiterò a chiedere come debba intendersi, in genere, la polemica di Zenone.

Quali siano gli avversari che egli combatte, non è necessario determinare: basta ricordare che la tesi sostenuta prima dal Cantor, poi dal Tannery e dai suoi seguaci, che l'Eleate si contrappone al Pitagorismo è tutt'altro che provata (1). Piuttosto (siccome la testimonianza esplicita di Platone mostra indiscutibilmente che Zenone voleva difendere le dottrine del maestro), occorre ricordare che per Parmenide l'essere solo è, e il non essere non è: l'essere è uno, pieno, continuo, immutabile, immobile: si raccoglie tutto nell'*ora,* mai diviene; quindi non si può parlare del tempo, che implica passato e futuro. Per conseguenza, Zenone doveva respingere ogni molteplicità, fosse pure quella di un continuo costituito da parti; questo basta per dimostrare come sia errata l'opinione del Cousin che l'Eleate tendesse a conciliare l'unità con la molteplicità (2). Con ciò però è chiaro che non è giusto, seguendo l'esempio di Aristotele, contrappone alla polemica di Zenone il concetto di un continuo in cui le parti esistono non in atto, ma solo in potenza, perchè, per ciò che riguarda la spazialità *piena,* Zenone non poteva ammettere lo spazio vuoto, perchè doveva scorgervi con Parmenide il non essere): la sua tesi era appunto quella di un continuo senza parti. Si deve certo riconoscere che a questo concetto l'Eleatismo giungeva per mezzo di un processo logico, non dell'intuizione, ma è certo che Zenone negava il continuo formato di parti, che doveva considerare come uno pseudo-continuo, in nome d'un continuo vero indiviso e indivisibile; Aristotele e i suoi seguaci oppongono dunque all'Eleate la sua propria tesi, poichè egli non giunge a una molteplicità discontinua di elementi privi di relazioni reciproche se non per mostrare che ad essa si deve arrivare necessariamente quando si ammette uno pseudo-continuo divisibile. O il continuo pieno, assoluto, privo di parti, oppure un pulviscolo di elementi sconnessi: questa è l'alternativa che egli pone. Chi accetta la pluralità non può sottrarsi alla conseguenza di una divisione all'infinito.

Ma, date le premesse di Zenone, non si può parlare nè di

(1) V. ZELLER, I^5, 1, p, 589 (1).

(2) Ivi, p. 604 (1) e ZUCCANTE, *Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argomenti di Zenone di Elea* (in *Rivista Filosofica,* 1899, vol. I, pp. 283-84).

tempo nè di movimento, perchè il primo, collegandosi col divenire (genesi e distruzione) implica il non essere nella successione come il secondo, che lo esige nella coesistenza perchè richiede il vuoto; infatti Parmenide aveva negato recisamente sia il tempo che il movimento. Non si comprende quindi come il Tannery, contro le testimonianze concordi dell'antichità e l'interpretazione comune degli storici, abbia preteso che Zenone voleva solo mostrare che il movimento era incompatibile con la concezione pitagorica della pluralità (1); e delle conclusioni che lo storico francese trae dalla sua analisi (Zenone ha voluto provare che il corpo non è una somma di punti, il tempo non è una somma di momenti e il movimento non è una somma di passaggi da punto a punto) è giusta solo la prima, mentre le altre due sonó completamente infondate, perchè per il polemista Eleate, che divideva le convinzioni del maestro, il tempo e il movimento non potevano essere considerati vere realtà: anzi, per essere più precisi, si può ripetere con Hegel, che in ciò ha colto forse meglio di ogni altro il pensiero di Zenone, che questi non voleva negare il movimento come dato sensibile, bensì mostrare che, contenendo una contraddizione, è irrazionale (2).

Quanto al dilemma doppio visto dal Tannery non sono capace di scorgerlo e non mi sembra che egli l'abbia determinato in modo chiaro. Non parlo dello *stadio*, perchè mi pare che con piena ragione Aristotele vi scorgesse una confusione tra il movimento relativo a corpi in quiete e quello riferito ad altri corpi pure in movimento (fra parentesi, non era una cosa insignificante concentrare l'attenzione su questo punto e costringere così a determinare bene tale differenza); l'interpretazione del Tannery e quella del Brochard mi sembrano completamente arbitrarie in quanto attribuiscono all'Eleate concetti di cui nei testi non appare traccia. Ma la stessa *freccia* come può mirare allo scopo di rispondere a un avversario che affermi essere un tempo finito, al pari di uno spazio finito, divisibile

(1) Cf. Zuccante, *Studio citato*, pp. 290-95.

(2) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte*[2] ecc., I, p. 288: « Dass es Bewegung giebt, dass diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede: sinnliche Gewissheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt; in diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit: die Bewegung ist aber unwahr, denn ihre Vorstellung enthält einen Widerspruch: damit hat er sagen wollen, dass ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme ».

all'infinito, e quindi risultare di una somma di istanti? Infatti, parlando dell'impossibilità del movimento nell'istante, nel νῦν, Zenone ammette che questo sia indivisibile; e ciò spiega la replica di Aristotele che il tempo, come in generale ogni continuo, non è composto di indivisibili; infatti, solo nell'istante indivisibile può affermarsi che la freccia è in riposo. Con ciò cade anche l'ipotesi del Lachelier. In caso, apparirebbe più plausibile l'interpretazione del Renouvier completata poi dal Brochard, che gli argomenti si riducono a un dilemma opposto ai difensori della pluralità, costringendoli ad ammettere o la divisibilità all'infinito (la *dicotomia* e l'*Achille*) o l'esistenza di elementi indivisibili (la *freccia,* e secondo il Brochard, lo *stadio*). Però, nemmeno tale interpretazione appare soddisfacente perchè il dilemma manca di un vero *fundamentum divisionis,* visto che nei due primi argomenti si parla della infinita divisibilità dello spazio e nel terzo di istanti indivisibili di tempo.

Riassumendo, mi sembra che i due primi argomenti vogliano mostrare che, nella stessa ipotesi della pluralità (se si ammette cioè un continuo apparente, perchè formato di parti), il movimento è impossibile, perchè non può nè cominciare, nè raggiungere il suo termine: che il terzo invece attacchi di fronte il concetto del movimento, rilevando che, per natura sua, esso implica contraddizione, perchè (apparendo il mobile in riposo in ogni istante del suo percorso) il movimento viene a risultare di una successione di immobilità. Così il movimento è indifendibile sotto ogni punto di vista, e siccome il movimento implica il vuoto, il quale a sua volta è condizione della pluralità, è, una volta ancora, per assurdo, confermata la tesi di Parmenide. Come si vede, io trovo che il Russel ha esposto esattamente il pensiero dell'Eleate traducendolo matematicamente così: *Il valore di ogni variabile è una costante.*

Da questa lunga esposizione risulta che l'argomento della *freccia* pone nella stessa natura dall'istante la ragione della intima contraddizione del movimento; perciò nella conclusione generale dovrò, ritornando nell'argomento, discutere le risposte date a Zenone a questo proposito e dire quale valore esso abbia rispetto al problema del tempo; comunque, è certo che la freccia mette in rilievo difficoltà veramente degne di meditazioni.

D) — Prima di chiudere questa rapida rassegna delle dottrine dei *fisiologi,* possiamo ricordare il nome di Democrito, cui Sesto Empirico attribuisce (in forma dubitativa però) l'opinione riferita

anche ad Epicuro, che il tempo sia una parvenza di giorno e di notte (ἡμεροιδὲς καὶ νυκτοιδὲς φάντασμα) (1).

IL PERIODO CRITICO

A) — *I Sofisti Antifonte e Crizia;*
B) — *La scuola di Megara. Diodoro Krono.*

A) — Pure attenendoci più all'ordine delle teorie che a quello cronologico non abbiamo sinora superato quel periodo della filosofia greca che può dirsi *cosmologico* perchè si propone per oggetto di ricerca lo studio del mondo fisico; e appunto perciò Aristotele chiamò *fisiologi* i suoi rappresentanti. Ora, se non abbiamo incontrato altro che pochi tentativi di teorie del tempo, abbiamo però dovuto riconoscere che le concezioni dei fisiologi presocratici si collegano necessariamente con interpretazioni dell'argomento che studiamo e inoltre abbiamo visto come la critica sia giunta già a porre in luce alcune della principali difficoltà che esso solleva.

Invece, nel periodo successivo rappppresentato dai Sofisti e da Socrate, periodo che può dirsi critico (perchè sebbene in modi diversi e per diversi fini, è dominato dalla discussione delle tradizioni, delle credenze, delle opinioni del passato), appaiono appena pochi cenni che si riferiscano all'argomento nostro. Tale fatto, però, non può recare meraviglia: se l'età dei *fisiologi* nel suo sforzo di penetrare nell'intima essenza del mondo della natura doveva, direttamente o indirettamente, riferirsi al concetto del tempo, se non altro per le relazioni che lo collegano coi problemi del permanere e del divenire dell'essere e con quello del movimento, il periodo critico invece, che concentrava la propria attenzione su tutto ciò che si riferisce al mondo umano, trascurando lo studio della realtà fisica, non poteva, almeno per questa via (l'unica che fino a quel tempo sembrasse aperta allo sguardo comune), giungere alla considerazione del problema del tempo: ancora non era giunto il momento di analizzarne il concetto direttamente, per determinare il suo valore logico, o di porre bene in luce i rapporti che esistono fra il tempo e il soggetto.

(1) *Adversus mathematicos,* X, 181 (ed. M., II, p. 341 [513, 27-30]): in *F. d. V.*, I³, *55,* A, 72, II, p. 29, 32-34.

Però un tentativo in questo senso fu compiuto da uno dei rappresentanti della tendenza sofistica, Antifonte (1), ma le notizie che abbiamo in proposito sono eccessivamente scarse e incomplete poichè si riducono ad una affermazione dei *Placita* in cui è detto che secondo Antifonte e Critolao il tempo è *pensiero* (νόημα) o misura, non sostanza (ὑπόστασις) (2). Come si vede, queste parole non permettono di dire quale sia il pensiero preciso di ciascuno dei due pensatori ricordati: però, siccome l'affermazione che il tempo è misura ci riconduce alle dottrine della scuola platonica (specialmente di Senocrate) e, anche più, di Aristotele, può pensarsi che a Critolao, cioè a un seguace delle concezioni aristoteliche, spetti tale asserzione (3) e non al Sofista, cui invece può attribuirsi l'altra, che il tempo é pensiero. Questa interpretazione del tempo, che è conforme alla generale tendenza soggettiva del movimento sofistico, è senza dubbio molto interessante; ma noi vorremmo sapere se Antifonte la determinasse e svolgesse più ampiamente: e, mancando più precise testimonianze, non possiamo dire se egli si rendesse o no conto delle conseguenze di tali dottrine e le svolgesse più ampiamente, o si limitasse a negare la natura propriamente fisica del tempo.

Di un altro sofista, Crizia, abbiamo già parlato a proposito dell'orfismo.

B) — Diodoro Krono, come in generale la scuola cui appartiene, (cioè quella di Megara (4), una delle minori scuole Socratiche), ci

(1) Per ANTIFONTE possono vedersi, oltre lo ZELLER, I^5, 1, p. 1070, e il GOMPERZ, *Op. cit.*, I, p. 349 e segg., SAUPPE, *De Antiphonte sophista* (*Göttinger Univ. Progr.*, 1867: in *Ausgewählte Schriften:* Weidman, Berlino, 1896, pp. 508-526); BLASS, *Die attische Beredsamkeit* (Teubner, Lipsia, 1880), I, p. 96 e segg.; CROISET, *Les fragments d'Antiphont le Sophiste* (*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études Grecques:* 17 [1883], pp. 143-60).

(2) ANTIPHONTIS, *Orationes et fragmenta,* fr. 105^a (ed. *Blass*^{2}*:* Teubner, Lipsia, 1881, p. 163); *Aëtius, Pl.* in STOBEO, I, 8, 40; in *Dox. Gr.,* p. 318^b, 22-23; in *F. d. V.*, II, *80,* B, 9, p. 293, 23-24.

(3) Però, anche nella scuola aristotelica uon manca l'interpretazione soggettiva del tempo; quindi la proposizione: *il tempo è pensiero* potrebbe spettare a CRITOLAO: ogni sicurezza manca nel distinguere la dottrina di questi da quello del Sofista. Ma la tendenza del pensiero di ANTIFONTE a negare l'oggettività delle idee generali e a porre in luce l'attività della mente (v. CROISET, p. 148 e GOMPERZ, I, p. 349) fa pensare che a lui debba riferirsi la proposizione ricordata.

(4) Sulla scuola di Megara possono consultarsi: ZELLER, II^4, I (1889) p. 244 e segg.: per Diodoro Krono, p. 246 e segg. (a p. 244 (1) e 245 (0) si tro-

riporta alle dottrine dell'eleatismo, poichè le sue critiche del movimento sono la continuazione degli argomenti di Zenone. Infatti Diodoro affermava che una cosa non può muoversi nè ove è, nè ove non è, perchè ove è si trova in riposo e ove non è non può nè agire nè patire (1). Però se non si può ammettere un movimento presente, la cosa è diversa per quello passato: noi vediamo un oggetto prima in un luogo e poi in un altro, e ciò non sarebbe avvenuto senza movimento (2). Quest'affermazione, che fu accusata di assurdità dagli scettici (3), mentre rilevava la impossibilità di dare ragione di certi fatti dell'esperienza senza il movimento, insisteva sulle oscurità del concetto di questo. Dicendo che il movimento può accettarsi nel tempo passato, non in quello presente, Diodoro veniva implicitamente a sostenere che lo si deve considerare non come una concezione rigorosa e logicamente determinata, bensì come un espediente di cui occorre valersi per interpretare l'esperienza.

CONCLUSIONE

Se nell'analisi dei pensatori presocratici, non abbiamo incontrato, per ciò che riguarda il tempo, concezioni sistematiche, abbiamo però riconosciuto che tale problema è trattato indirettamente sì, ma spesso con grande profondità, in modo che, quando si determinino i rapporti che lo collegano con dottrine che, a prima vista non hanno per il nostro argomento interesse particolare, si ha la sorpresa di constatare che anche in questo campo di ricerche la filosofia greca ha anticipato la moderna nella posizione e nella soluzione di alcuni dei più gravi problemi che affatichino il pensiero.

In quelle che possono chiamarsi le forme prefilosofiche dello spirito greco, cioè nelle figurazioni della teogonia ferecidea e del

vano indicazioni sulla letteratura più antica); GOMPERZ, II, p. 139 e segg. (per Diodoro, p. 161 e segg.); e lo studio del GILLESPIE, *On the Megarians* in *Archiv*, XXIV, pp. 216-41).

(1) SESTO EMPIRICO, *Pyr. Hyp.*, II, 242 (I, p. 127 [114, 26-29a]); cf. 245 (I, 128 [115, 14-16]). Ivi, III, 71 (I, 154 [137, 24-29]); *Adv. Math.*, X, 87-90 (II, p. 321 [493, 26 e segg.; 494, 1-14]).

(2) AËTIUS, *Pl.*, in STOBEO, I, 19, 1; in *Dox. Gr.*, p. 320b, 7-8; SESTO EMPIRICO, *A. m.*, X, 48 (II, p. 313 [485, 31-32; 486, 1-2]). Ivi, 85-86 (II, p. 320-321 [493, 9-21]).

(3) Ivi. 86 (II, p. 321 [493, 21-23]).

misticismo orfico-pitagorico, il tempo figura come primo principio ed è o identificato o connesso indissolubilmente con le sfere celesti, ma questa concezione deve collegarsi con quella del grande anno del mondo, dell'eterno ritorno delle cose e della trasmigrazione delle anime: e tutte insieme derivano da una credenza comune. La alterna vicenda delle nascite e delle morti è una applicazione particolare della ripetizione eterna degli avvenimenti la quale appare collegata con l'esistenza di grandi periodi cosmici determinati dalla successione immutabile dei movimenti dei corpi celesti: tutte queste concezioni implicano così la credenza in una fatalità ineluttabile che governa la storia del mondo e che dipende dall'azione dei corpi celesti: così si comprende facilmente come il cielo, nei cui movimenti si manifesta la successione del tempo, fosse identificato con esso, e come questo fosse pensato come principio dell'essere.

Ma questa concezione fatalistica del mondo, mentre da una parte non si connette con le tendenze della più pura mentalità greca, dall'altra trova uno strano parallelo in credenze indiane indiscutibilmente antichissime perchè di esse già ci parlano due inni dell'Atharvaveda; ora, siccome pure nell'India tali credenze appaiono non lo sviluppo naturale di intuizioni autoctone, bensì innesti di germi stranieri, vi è ragione di pensare che, dati i rapporti i quali, per mezzo specialmente dell'Asia Minore, collegavano la Grecia con la civiltà dell'Oriente, le dottrine dello *Zervanismo*, che possono considerarsi il risultato della fusione di tendenze persiane e babilonesi, costituiscano la fonte comune delle intuizioni fatalistiche greche ed indiane. Il fatalismo del misticismo orfico-pitagorico appare così come la derivazione delle concezioni dell'antichissima astrologia babilonese, fondata a sua volta sul presupposto di una necessità ferrea, di un destino che domina il mondo e che è congiunto con la rivoluzione dei cieli stellati. Da tal punto di vista si comprende come l'Orfismo abbia potuto agire sullo sviluppo del pensiero greco *non perchè, ma sebbene corrente mistica:* la sua funzione sotto questo rispetto, è stata quella di trasmettere allo spirito greco un nucleo originario di concezioni scientifiche, sia pure rudimentali, che i miti e le credenze escatologiche ravvolgevano con le loro figurazioni. La mente ellenica doveva svolgere quei germi e iniziare l'età delle ricerche scientifiche: quindi, se dall'Oriente essa ricevette i primi impulsi, procedette poi per forze proprie, affermando sempre più la sua potenza e la sua originalità.

Certo è che, indipendentemente da ogni preoccupazione mitica

e mistica, i presocratici si propongono i problemi dell'essere e del divenire; e mentre da una parte, in Anassimandro e in Empedocle, appare la concezione della natura ciclica del tempo, dall'altra, in Eraclito, è sostenuta quella di una assoluta reversibilità degli avvenimenti: in ambedue i casi l'intuizione dell'eterno ritorno si libera dalle antiche implicazioni mitiche per assumere l'aspetto dell'affermazione dell'ordine necessario del divenire.

Il meccanicismo assoluto, che esige la concezione di un tempo completamente reversibile, deve salutare nell'oscuro pensatore di Efeso il suo precursore. Ma, considerato sotto un altro rispetto, Eraclito ci appare in ben diversa luce. L'uomo che poneva per centro delle sue dottrine l'affermazione del perenne flusso delle cose, e che vedeva nella sostanza che continuamente si muove, il fuoco, il principio primo degli esseri, e insieme la stessa legge razionale del divenire, doveva considerare il tempo infinito, identificato con la legge della successione costante degli avvenimenti, come la prima essenza degli esseri. Anche senza la testimonianza, a torto respinta, di Sesto Empirico, il solo esame della filosofia eraclitea dovrebbe mostrare che in essa, appunto perchè teoria del divenire, la sostanza prima delle cose e la legge eterna degli eventi, mentre formano due aspetti di una sola concezione, si identificano poi col tempo che si ripete eternamente e necessariamente. Già in Eraclito vediamo (e la storia del pensiero filosofico mostra nuovi esempi di tale fatto) che la esaltazione del divenire non può procedere indipendentemente dalla glorificazione del tempo. All'Eraclitismo si contrappone (si risolva come meglio piace la questione dei rapporti storici fra i due sistemi) l'Eleatismo; e Parmenide, che in nome dell'Essere che non nasce e non perisce, nega la realtà del divenire e senza tentare una spiegazione, considera questa come un'apparenza ingannatrice, condanna del pari il tempo; l'Essere non fu e non sarà perchè tutto si raccoglie nell'*ora*. Passato e futuro non sono: in questo cenno rapidissimo è il germe delle *aporie* aristoteliche sulla realtà dell'uno e dell'altro e delle critiche scettiche raccolte da Sesto Empirico. In nome delle esigenze del pensiero razionale l'Eleate condannava il mondo dell'esperienza e sollevava così il tormentoso problema della intelligibilità del divenire: ciò che alla coscienza comune appare rivestito del massimo di chiarezza e di evidenza rivela allo sguardo del pensatore difficoltà insormontabili. Come il non essere può passare all'essere e come l'essere può piombare nel non essere? Come, per dare alla questione una formola più strettamente

logica, da A può ottenersi B, cioè non A? Eraclito in nome della realtà del divenire di un'unica sostanza, aveva affermato l'identità dei contrari: se tutto si riduce a un unico principio, che si trasforma incessantemente, gli opposti costituiscono una cosa sola. Per contro, in nome delle esigenze rigorose di un pensiero che ovunque ricerca l'identità, Parmenide condanna il divenire, come illusione. La storia del pensiero dovrà nei secoli successivi registrare le oscillazioni dello spirito umano fra queste direzioni antitetiche: in ogni modo, la connessione fra il problema del tempo e quello del divenire, cioè dell'esperienza, è posta una volta per sempre: e dell'uno e dell'altro, da quel momento in poi, è necessario ricercare la soluzione. Precedentemente si poteva parlare di *concezioni del tempo*. Dopo Parmenide, il tempo appare sotto la forma di problema e l'aspetto di esso che le concezioni dell'Eleate hanno messo in luce non è dei meno gravi, nè dei più facilmente solubili.

Pare che i pensatori moderni si siano abituati a passare davanti a queste difficoltà senza avere il coraggio di guardarle in faccia: e pure tutti coloro almeno che accettano l'oggettività del tempo dovrebbero rendersi conto della loro importanza. Ciò che *fu*, appunto perchè *fu*, non è; l'espressione *fu* sembra comunicare una forma di essere a ciò che non è: ma si tratta solo di una parvenza, perchè l'esistenza proiettata nel passato è esistenza solo di nome. Si dica fin che si vuole che il passato persiste e vive nel presente, non si potrà mai provare che esso, in quanto passato, esiste.

E non si creda che in una concezione soggettivista del tempo il problema sparisca o perda gravità, perchè effettivamente le stesse difficoltà si presentano quando si vuole affermare la realtà della vita interiore non attuale: che cosa significa, a ben guardare le cose, l'esistenza di un passato della nostra anima, se non l'asserzione della possibilità di dare una certa interpretazione e determinate connessioni a particolari contenuti di coscienza? Passato e futuro esistono in funzione del presente, in quanto sono possibili certe relazioni fra termini dell'esperienza attuale: l'ammettere che si possa fare, per dir così, penetrare una presunta realtà anteriore in quella attuale è non meno arbitrario dell'ammettere che le cose possono entrare in noi *sic et simpliciter;* in ultima analisi, la credenza nel passato si riduce a una interpretazione e ricostruzione della realtà attuale.

E a ciò si aggiunga che chi crede di toccare quasi il passato con la memoria non sa poi dare una spiegazione più che verbale

di essa e della conservazione dei ricordi: che cosa sono questi, che pure dovrebbero essere contenuti di coscienza e che mai sono realtà attuali, mentre si *conservano* (dove? si può chiedere a molti che pare ammettano che ciò che è extra-spaziale possa collocarsi in uno spazio) e non sono appresi come tali? Si parli (per evitare la grossolana materializzazione della vita interiore) non di conservazione nel senso proprio della parola, ma di disposizione, di abitudine al richiamo: si crede forse con ciò di avere risolto il problema? Dove e come esistono queste pretese realtà coscienti non vissute? Vorremo finire nell'incosciente psichico, cioè in una *contradictio in adjecto?* Perchè l'affermazione dell'esistenza dell'incosciente o implica una contraddizione o è soltanto un'ipocrita confessione della nostra impotenza di dare una spiegazione intelligibile di certi fatti. E si noti ancora che il presunto passaggio dall'incosciente al cosciente è non meno oscuro e inintelligibile della conservazione materiale delle idee della vecchia teoria associazionista di non rimpianta memoria. In conclusione, diciamolo una volta ancora, s'intenda il tempo in senso oggettivo o soggettivo, non può parlarsi del passato e del futuro come di vere realtà, ma solo nel senso di una interpretazione che può farsi del presente: le critiche parmenidee non hanno ancora avuto risposta: e quale significato abbia questa constatazione, per ogni intuizione storica e genetica del reale, anzi per ogni teoria dell'esperienza, non occorre ricordare. Ma pure si tenta, da coloro stessi che riducono la successione temporale a parvenza soggettiva e la moltiplicità mutevole del divenire all'aspetto che il meccanismo di una realtà identica in sè assume allo sguardo di un soggetto, di porre come soluzione dei problemi del reale l'interpretazione meccanica dei fenomeni. Ora, negli argomenti di Zenone, se non altro in quello della *freccia,* non può trovarsi ancora una valida condanna di tali affermazioni?

Abbiamo già visto che la *freccia* non tenta di mostrare come il movimento sia inintelligibile anche se si rimanga sul terreno stesso dell'ipotesi pluralistica, ma miri a rilevarne direttamente l'inintelligibilità. Di tutte le risposte che sono state date a Zenone, non ve n'è alcuna che possa giudicarsi soddisfacente. L'esame di tale questione non è di poca importanza, poichè si tratta di vedere se il concetto del movimento sia o no intelligibile: il cosidetto *sofisma* dell'Eleate è così vivo e fresco da non cessare di turbare la mente dei pensatori. Per Aristotele, il vizio dell'argomentazione di Zenone consiste nell'ammettere che il tempo risulta di istanti, men-

tre in essi non è possibile nè movimento, nè riposo; e perciò con ragione il Masci osserva che il punto di vista aristotelico nella confutazione di tutti gli argomenti di Zenone, è sempre lo stesso, in quanto Aristotele nega che sia lecito di ridurre il continuo a elementi con un processo di divisione infinita, che è solo potenziale. Ma per Aristotele il potenziale ben lungi dall'essere un'immaginazione soggettiva (come vorrebbe il Masci) ha pur sempre carattere oggettivo; fra potenza e atto non esiste eterogeneità, solo differenza di grado, talchè dalla potenza si svolge l'atto. Ma indipendentemente da ciò, la critica particolare dell'argomento della freccia, che il tempo è un continuo e quindi non può risultare di istanti indivisibili, urta contro la tesi parmenidea, che non può parlarsi della realtà del passato e del futuro, di ciò che non è più e di ciò che non è ancora; mentre nel continuo della successione debbono entrare elementi dell'uno e dell'altro: ora Aristotele ha ricordato tali *aporie* che possono sollevarsi contro la realtà del tempo, anche quella che riguarda la realtà del passato e del futuro (1), ma vi è passato sopra senza dare una risposta che, del resto, non pare si possa trovare.

Per l'Herbart, l'argomento della freccia è difettoso inquanto non riconosce che del mobile, durante il suo movimento, non può affermarsi che sia in qualche luogo, perchè esso è e insieme non è nel luogo donde viene ed è ancora nel luogo in cui entra: il movimento non può liberarsi da tale contraddizione.

Ma per Zenone tale contraddizione appunto bastava a mostrare che non si può parlare del movimento in tal senso; e il fondamento della contraddizione consiste appunto in ciò, che l'istante verrebbe a includere in parte il passato, in parte il futuro, cioè elementi la cui realtà è impensabile.

Anche più debole è la critica del Trendelenburg, fondata sulla natura intuitiva, originaria e irriducibile del movimento: ora, se si sta all'intuizione, non si può più parlare di ricerca filosofica, perchè questa ha appunto il dovere di verificare se il dato intuitivo possa o no, nel campo teoretico, giustificarsi agli occhi del pensiero.

Che il movimento sia, per l'intuizione, un dato primo e irriducibile è cosa che Zenone non aveva bisogno di apprendere da alcuno; il problema che egli si proponeva (e in ciò Hegel ha visto più chiaramente degli altri critici il significato degli argomenti dell'Eleate) non è quello della sua realtà, ma della sua intelligibilità.

(1) *Physica,* 217b, 33-34; 215a, 1 e segg. ed. *Prantl,* p. 80).

A chi parla così non è lecito rispondere come fa il Trendelenburg, con l'affermazione che il movimento, come dato intuitivo, non può essere analizzato col pensiero astratto. E non occorre poi accennare più che di sfuggita alla inconcepibile confusione che permette al Trendelenburg di porre allo stesso livello il movimento fisico nello spazio che implica tempo, con quello logico del pensiero, cioè *col discorso* logico che, per sè, è fuori del tempo, per sostenere che il movimento è presupposto dai processi logici di divisione e di composizione di cui si vale l'Eleate.

Circa le stesse cose si possono obiettare al Masci, il quale (pure attribuendo ad Aristotele la concezione Kantiana completamente estranea al pensiero dell'autore della *Metafisica,* che il continuo è reale perchè è dato dall'intuizione) crede di potere, sulle orme di Aristotele, condannare come un abuso della analisi intellettualistica la riduzione del continuo a ciò che non è più tale.

Che il continuo sia dato dall'intuizione si può ammettere, ma basta ciò per legittimarlo davanti al pensiero che si chiede se esso soddisfi alle proprie esigenze intime? Si noti che se non si accettano le ultime conseguenze del bergsonismo (che, del resto, negando ogni distinzione, porta alla soppressione della razionalità) si può dire al più questo, che solo l'intuizione ci dà notizia del reale; ma dalla rivelazione della presenza della realtà alla interpretazione della sua intima natura esiste un abisso che è impossibile varcare. Anche interpretando col Masci il pensiero di Aristotele in funzione della filosofia kantiana, e affermando che l'intuizione, e solo essa, ci dà notizia della presenza di una realtà, non si può dire assolutamente nulla della sua intima natura: per il Kant, infatti, l'intuizione ci fa sapere che esiste un reale, ma non ci dice che cosa esso sia, e così egli giunge al concetto, puramente limitativo, della cosa in sè. Vorremo, integrando il kantismo con l'intuizionismo bergsoniano, riporre nell'intuizione la vera realtà e considerare ogni processo di distinzione come un prodotto arbitrario di astrazione intellettuale? Non ripetiamo ancora una volta che, in sede filosofica, l'intuizione *pone, non risolve i problemi:* e domandiamo invece di quale intuizione si parli. Dell'intuizione comune, di quella della vita giornaliera, che pure presenta distinzioni e divisioni? No certo, perchè essa (che appunto perciò è contaminata dalle necessità dell'attività pratica) non è abbastanza primitiva e originaria. Allora, per ottenere il continuo, dovremo giungere a una cosidetta intuizione o esperienza pura, tanto pura e primitiva che, invece di essere un

dato di esperienza diretta, non è altro che un pio desiderio, o, se lo si preferisce, il risultato di un processo logico di eliminazione; cioè di quel processo che, appunto, l'intuizione doveva permettere di condannare: perchè, se ben si guarda, ogni affermazione di un'intuizione pura e indifferenziata, ben lungi dall'essere un dato di esperienza, ha per presupposto surrettizio la convinzione che la realtà è un continuo indiviso e indivisibile.

Ma, anche se si ammette senza discussione tale presupposto, a quale conclusione si dovrà giungere?

A mio parere, occorre giungere a risultati che, probabilmente, il Masci rifiuterebbe. Se solo l'intuizione, e, per essere precisi, la mia intuizione, è reale, tutto l'universo è una totalità continua, in cui solo per astrazione possono distinguersi gli esseri diversi di cui abitualmente si parla; anzi essi sono solo aspetti di quel contenuto complessivo della mia coscienza che è l'intuizione totale. E' ben vero che il Bergson e gli altri teoristi dell'intuizione indifferenziata si sono opposti a derivare tali conclusioni dalla loro tesi ed anzi alcuni, per contro, hanno tentato di derivare il soggetto stesso, l'*io,* da rapporti particolari fra contenuti intuitivi o esperienze primitivamente non soggettive; ma tale procedimento è illegittimo, perchè l'esperienza, o intuizione, o ciò che si voglia, implica sempre riferimento a un centro di coscienza, anzi, per essere precisi, al *mio* io cosciente. L'ultima conclusione di tale processo è il solipsismo più radicale.

Non più solide sono le obiezioni del Lotze. Nell'istante, egli dice, se non può parlarsi di movimento, non può parlarsi nemmeno di riposo, perchè questo implica il confronto tra due momenti diversi in cui un corpo occupa lo stesso punto. Ma ciò che Zenone vuole rilevare non è, per dire così, l'aspetto positivo, bensì quello negativo del riposo: per lui, la freccia riposa non in quanto permane nello stesso punto, ma in quanto non può muoversi nell'istante presente; e, d'altra parte, non si può parlare di altro che di questo perchè altrimenti si attribuirebbe realtà e ciò che, appunto come passato, non è più reale. Nè può, il Lotze, sostenere che Zenone, il quale da prima ammette la velocità (in quanto parla di una freccia che vola) non ha diritto di dimenticarla in seguito, perchè egli muove appunto dalla tesi degli avversari per mostrare come essa, s'è svolta fino alle ultime conseguenze, implichi assurdità e contraddizioni. Basterà accennare di volo alla debolezza della critica dello Stuart Mill, ricordando che chi afferma che pensiamo il

mobile mentre passa da un punto all'altro, cioè pensiamo che esso è in istanti successivi in punti diversi, non vede il problema che consiste appunto nella difficoltà di dare ragione del passaggio, che è intuibile, ma non pensabile. Secondo il Mill, siccome il movimento non è un corpo, ma un cambiamento, non è necessario che sia in un luogo, perchè in un luogo si può trovare solo un corpo; ma il movimento appartiene a un mobile e quindi, rispetto a questo, la questione si ripresenta: dove si trova il mobile nel passaggio da un punto all'altro?

L'Evellin vorrebbe dar ragione del movimento riconoscendo sotto di esso una serie di atti prodotti dall'energia intima del mobile; ma i concetti di energia e di atti, disgraziatamente, implicano mutamento e quindi tutte le difficoltà del problema del divenire.

Apparentemente più valide sono le concezioni del Russell; ma solo apparentemente, poichè le sue concezioni del cambiamento e del movimento, se bene esaminate, non sono altro che una descrizione simbolica, formalistica del problema e non danno alcun cenno di una soluzione: in altre parole, il Russell, sotto l'apparenza di un perfetto rigore razionale, si limita a rivestire di formule logiche, quel dato che richiede spiegazione. In tal modo, egli ritorna essenzialmente alla posizione dell'empirismo che accetta il dato senza discuterlo. Nè l'affermazione che un termine, se cessa di esistere, non cessa di essere, è soddisfacente perchè allora è il passaggio dall'esistenza alla non esistenza e viceversa che appare un problema inesplicabile. Questo, per il cambiamento in generale; per il movimento in particolare lo stesso Russell, riconoscendo che non si può parlare di uno *Stato* di moto, o di transizioni da un luogo all'altro, ma solo di posizioni diverse occupate in tempi diversi, viene a costruire il moto per mezzo di istanti di immobilità: e ciò basterebbe per mostrare l'intima assurdità del concetto stesso di movimento.

Queste rapide osservazioni indicano da una parte che l'argomento della freccia aspetta ancora di essere confutato, dall'altro che esso attinge la sua forza da ciò che il movimento, essendo impossibile nell'istante (che pure è l'unico di cui possa affermarsi la realtà) implica un passaggio e quindi una successione temporale, e perciò l'esistenza del passato che invece, appunto perchè passato, non può propriamente considerarsi reale. In ultimo, le difficoltà del concetto di movimento derivano da quelle rilevate da Parmenide nella nozione del tempo come successione, cioè come divenire; e

l'impensabilità di questo significa la condanna del mondo dell'espe, rienza. Quindi il meccanismo deve, per tentare di salvare le proprie concezioni, fare lo sforzo supremo di eliminare l'aspetto temporale del concetto di movimento, e ridurre il tempo a una parvenza soggettiva; ma allora esso si riduce a una serie di immobilità e rivela anche così l'intima irrazionalità della propria natura.

In tal modo la critica eleatica toglie ogni possibiiità di interpretare razionalmente l'esperienza mettendo in luce l'inintelligibilità del divenire: non può essa dire qualche cosa di più?

L'atteggiamento oggettivo della mente ellenica portava alla concezione di un reale, uno e continuo, posto fuori e sopra il soggetto: e in nome di esso Parmenide condannava come apparenza ingannatrice il mondo del divenire mutevole. Ma l'illusione presuppone sempre un soggetto cui appare; da ciò il vizio radicale e insanabile del monismo eleatico e, in ultimo di ogni concezione monistica; infatti, la stessa esistenza non spiegata di un mondo illusorio veniva a distruggere l'unità affermata tanto energicamente dagli eleati. Ora, se non è possibile giungere a tale conclusione, è lecito invece percorrere la strada opposta, partendo dal soggetto, anzi dal mio io, condizione e presupposto di ogni esperienza, di ogni conoscenza, di ogni atto del pensiero, perchè la stessa affermazione dell'esistere e dell'essere implica un pensiero, anzi il mio pensiero. Così si giunge a un solipsismo radicale che riduce ogni aspetto dell'esperienza a un contenuto della mia coscienza; e in una tale concezione anche i momenti del passato diventano l'interpretazione di aspetti della mia esperienza presente. La critica rigorosamente logica che l'eleatismo ha compiuto del divenire temporale considerato in sè stesso, viene così a collegarsi strettamente coi risultati di una ricerca gnoseologica che nega sia possibile parlare di qualche cosa che oltrepassi il contenuto attuale della mia esperienza.

	ERRATA	CORRIGE
p. 4, 7:	con quelle	con quello
» 11:	sulle linee	nelle linee
p. 6, nota 6, 1:	Χρόνον	Χρόνου
» » 3:	Moellendorf	Moellendorff
p. 7, 15:	ὀδόητας	ὀδόντας
» nota 3:	V. sopra, p. 7, 14	V. sopra, p. 5 (6)
» » 5:	V. sopra, p. 7, 15	V. sopra, p. 5 (7)
» » 7, 2:	Ω	Ὦ
p. 8, 3:	πάνθ' ὀδῶν	πάνθ' ὁρῶν
p. 9, 7:	sinσretismo	sincretismo
» nota 4, 2:	Jeronino	Jeronimo
p. 10, 16:	tutto VII	tutto il VII
» 20:	*Culte un*	*Culte und*
» 25:	*Altertunms*	*Altertums*
» 29:	apere	opere
p. 11, 18:	'εν ᾧ	ἐν ᾧ
» 24:	Χρόνος ζεν	Χρόνος ἐν
» nota 1, 10:	mondo intero	mondo infero
p. 12, nota 2:	V. p. 24	V. p. 16.
» » 3:	V. p. 15 (2)	V. p. 10 (1)
» » 4, 2:	ῥαψωδίαις... δή τίς 'εστιν	ῥαψῳδιαις... δή τίς ἐστιν
» » 4, 3:	'αρῆς	ἀρχῆς
» » 6, 2:	οὗτος	οὗτος
p. 13, 28:	ὑπεόστησε	ὑπέστησε
» nota 3:	V. più avanti, p. 24.	V. più avanti, p. 16.
p. 14, nota 4, 5:	Plutarco, I, 6-7:	Plutarco, I, 6, 7:
» » 6:	*Graecorm*	*Graecorum*
» » 7:	Cretese	Cratese
» » 8:	τέκτυ'ν	τέκτων
p. 15, 18:	τροός	τροχός
» 21:	ἅ 'ν	ἂν
» 22:	ἀναπνεύσαι	καὶ ἀναπνεύσαι
p. 16, nota 3, 8:	Rivaud, *op. cit.*,	aggiungi: *68-72*, pp. 97-100; *132-144*, pp. 200-218.
» » »	*Greeck*	*Greek*
p. 17, nota 6, 2:	ἤ οὔ,	ἤ οὔ,
» » 3:	ὥστε	ὥστε
» » 4:	ῥαρδίον	ῥαβδίον
» » 5:	αὗτον	αὐτὸν
» » 6:	8-15	8-14

p. 18, 23:	εν	’εν
» 32:	*Griechischen*	*Griechische*
p. 20, nota 1, 1:	*Geschicte*	*Geschichte*
p. 21, nota 5, 2 (e altrove):	*Samkya*	*Saṁkya*
» » »	*iranishen*	*iranischen*
p. 22, 7 (e altrove):	*samsâra*	*samsâra*
» nota 3, 1 e nota 4, 1:	*Brihadâranyaka*	*Brihadâranyaka*
p. 23, nota 3, 3:	p. 287).	p. 297).
» » »	esistoeo	esistono
p. 24, nota 6:	7	72
p. 25, nota 3:	*Anuoâsana*, p.	*Anuçâsana p.*,
p. 27, nota 2, 3:	ἐς	ἐξ
p. 32, nota 2, 21:	orgiastiqus	orgiastiques
p. 34, nota 4:	V. p. 89 (1)	V. p. 27 (2)
p. 35, 1-2:	religoine	religione
» 4:	si creduto.	si è creduto
p. 38, nota 3, 3:	οὗτος	οὗτος
p. 39, nota 1, 24:	primitiva delle sette	primitiva e delle sette
p. 42, nota 1, 3:	οιοδναι... οίχην	διδόναι... δίκην
p. 46, nota 1, 3:	ἕτερα	ἕτερα
» » 9:	ὅτι	ὅτι
p. 47, nota 6, 2:	SCHLEIEMACHER	SCHLEIERMACHER
p. 49, nota 5, 1:	citate sopra	aggiungi: nota (2)
p. 51, nota 1, 2:	p. 1023: .... p. 62).	p. 1023): .... p. 62.
» » 8-9:	Ηόλεμος,	Πόλεμος,
p. 58, nota 4, 2:	ἐξυγραίνεσθαι... γινεσθαι	ἐξυγραίνεσθαι... γίνεσθαι
» » 4:	εἶναι,	εἶναι.
p. 59, nota 3, 1:	γεννάσθαί	γεννᾶσθαί
» » 2:	οὲ	δὲ
» » 5:	δοὸν	ὁδὸν
p. 60, nota 4, 8:	πυρός	πυρὸς
p. 61, nota 1, 1:	χρησμοσύνεν	χρησμοσύνην
» » 2:	οιακόσμησις... ἡ οε	διακόσμησις... ἡ δὲ
p. 63, nota 1, 2:	μὴ οιαφέρειν	μὴ διαφέρειν
» » 3:	σωματος	σώματος
p. 64, nota 1, 8:	ἐέναντιοδρομίας οημιουργὸν	ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν